Ética del Educador

Rafael Acosta Sanabria



Caracas 2018

Rafael Acosta Sanabria

Ética del Educador

Caracas, 2018

Autor: **Rafael Acosta Sanabria**
Título: **Ética del Educador**

Universidad Metropolitana
Caracas, Venezuela, 2018

Hecho el depósito de Ley
Depósito Legal: MI2018000371
ISBN: 978-980-247-271-0

Formato: 21 cm x 29.7 cm
No. de páginas: 313

Diseño de portada: Guillermo Ayala B.
Ilustración de portada: *"Escuela rural"* del artista suizo Albert Anker (1831 – 1910)

Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN

En las actuales circunstancias histórico-sociales, consideramos imprescindible redescubrir una ética que oriente el trabajo docente, porque sin ella resulta imposible educar con verdadero sentido de integridad y afrontar los grandes desafíos que plantea la sociedad a los educadores profesionales.[1]

La ética -y también la moral teológica- ha venido siendo entendida en los últimos años desde una perspectiva exclusivamente fenomenológica y descriptiva, construida con frecuencia sobre la base de una casuística interminable: una larga relación de cosas que son malas y otras que son buenas, señaladas por quien detenta la autoridad. Como consecuencia, las personas se atienen a ello en su conducta, en virtud de esa autoridad, sin saber ni preguntarse, muchas veces, el porqué de ellas (por qué unas cosas están mal y otras bien), y desvinculándolas de su propia realidad vital. Como el

[1] Ideas tomadas de nuestro libro “Reflexiones de un educador al inicio de un nuevo siglo”, pp. 19-24.

principio de autoridad está en crisis, se puede entender, entonces, el resultado de tal enfoque: la ética se ha quedado sin fundamento, removida, desvinculada de la realidad, inoperante.

Para recuperar el lugar que le corresponde, la ética debe buscar sus raíces, una vez más, en la metafísica filosófica. La ética ontológica, aplicada en educación, debe llevar al docente a orientar al educando para que se pregunte no simplemente si debe hacer esto o aquello, sino sobre todo el porqué de la bondad o de la maldad moral de un acto determinado. El educador-maestro[2] debe ayudar al alumno a que entienda no tanto el qué pasará si hace el bien o el mal (será castigado o premiado, etc.), sino lo que le está pasando ya cuando hace el bien o cuando hace el mal. La persona que hace el bien, se está haciendo buena: adquiere hábitos, capacidades, virtualidades, es decir, se está convirtiendo en un ser humano íntegro. En cambio, cuando hace el mal se deteriora, se daña, pierde su

[2] Entendemos por educador-maestro el profesional de la educación que desarrolla su actividad en cualquiera de sus niveles y etapas.

integridad. Más aún, hay que enseñar a hacer el bien queriendo hacerlo, con libertad, precisamente porque es el bien. Esta es la razón ontológica definitiva. Pero el educador-maestro debe ir por delante; debe desarrollar su tarea educativa éticamente, como persona que se dirige a personas. Sus actos educativos han de ser buenos en sí mismos y en sus consecuencias, porque para transmitir una enseñanza, el primer requisito es poseerla.

El sistema educativo venezolano necesita un norte, un objetivo claro. Y ese objetivo no es otro que el formar hombres y mujeres íntegros; para conseguirlo resulta necesario restituirle a la ética el lugar de primacía que le corresponde. El mayor problema, sin embargo, se presenta a la hora de establecer los principios fundamentales de la ética filosófica. Hay autores que plantean la necesidad de plasmar una ética universal, que incluiría, entre otras cosas, aquellos principios en los que todos estamos de acuerdo, independientemente de la doctrina filosófica, social o religiosa que tengamos. Pero

resulta evidente que esta pretensión es muy difícil de alcanzar, porque si no nos ponemos de acuerdo en el planteamiento inicial del problema, parece claro que no llegaremos a un acuerdo común. Establecer, como se le ha denominado con frecuencia, una ética o moral de mínimos nos llevaría a elaborar una normativa basada, una vez más, en el principio de autoridad y no en el ser mismo del hombre. La ética necesariamente debe ayudar a discernir entre el bien y el mal, y a comprender la libertad de la persona, al igual que ayudar a entender su origen y su destino.

En los actuales momentos se hace más necesario el reencuentro de una ética que fundamente el trabajo docente, teniendo en cuenta el deterioro de los valores universales en la sociedad. Toda actividad humana tiene una proyección ética; pero es evidente que el trabajo docente es, por sí mismo, una actividad que debe desarrollarse siempre con un profundo sentido ético. Nos queda, por tanto, una gran tarea: redescubrir los orígenes ontológicos de la ética y obrar en consecuencia. Y esa tarea nos

corresponde a todos, porque todos podemos aportar algo.

En este libro ofrecemos la oportunidad para reflexionar sobre la ética desde la perspectiva de los educadores profesionales, con la finalidad de redescubrir los fundamentos que fortalecen nuestra labor formadora. No dudamos en afirmar que “La educación se realiza en función y al servicio de la persona humana, porque es una realidad que afecta exclusivamente a los seres humanos, es una realidad constitutivamente humana” (Acosta Sanabria, 2017: 13).

La conducta, el comportamiento del educador es un factor determinante en la tarea educativa; influye considerablemente en la formación de sus alumnos. Por ello, la educación es una tarea comprometedora, que exige a los actores que participan en ella conductas adecuadas y coherentes; es siempre una actuación ética, que hace relación con el bien de cada uno de los que intervienen en el proceso.

Las consideraciones que ofrecemos a continuación nos parecen necesarias, especialmente en la sociedad actual, imbuida de antivalores y de actitudes relativistas que dificultan el desarrollo de una auténtica educación humana. La ética debe estar presente en todos los momentos del quehacer educativo.

PRIMERA PARTE

UNA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA

¿Es necesaria la ética en el siglo XXI? ¿Está en nuestras manos el modo de decidir en cada acción que realizamos? ¿Existen criterios o principios objetivos de validez universal que hemos de tener en cuenta en nuestras decisiones y actuaciones? ¿Cuáles son esos criterios o principios? ¿Acaso el ser humano no sabe desde siempre lo que es moralmente justo o recto y lo que no lo es? ¿Es necesaria la disciplina filosófica llamada ética o filosofía moral?

A lo largo de este libro vamos a tratar de responder a éstas y otras interrogantes que surgen de la reflexión que cualquier ser humano puede y debe hacerse en relación a su actuación como ser libre y responsable. En esta primera parte vamos a sentar las bases para la reflexión ética fundamental que reclama nuestro ser en relación al comportamiento moral.

Importancia de la ética

La importancia de la ética deriva de su objeto de estudio, que no es otro que la moral. Desde el inicio

de la vida humana, las sociedades han desarrollado una serie de normas que han permitido regular la conducta de quienes forman parte de ellas. Podemos afirmar que la moral es una constante en la vida humana. El ser humano es constitutivamente un *ens ethicus*, un ser ético. Los problemas éticos se manifiestan en la vida cotidiana, en el trabajo, en la familia, en la política, en la Universidad… Como lo han expresado algunos filósofos (Ortega y Gasset, por ejemplo), la moral es el ser mismo del hombre cuando está en su propio juicio y vital eficacia. Una persona ética es la que está en posesión de sí mismo, que vive con autenticidad, que es capaz de vivir su propia vida, de ser creativo y fecundo y que establece su propio destino.

Una característica que define particularmente al ser humano es que necesariamente tiene de orientar su propia existencia. A diferencia del animal, que se mueve exclusivamente a base de instintos, el ser humano posee inteligencia, voluntad y libertad. Esto implica que tiene la capacidad de superar el mundo instintivo y elevarse al mundo de la razón y, de un

modo particular, que puede orientar su propia existencia: tiene capacidad de proyectar su vida.

Por otra parte, el ser humano es un ser radicalmente social, en el sentido de que para sobrevivir requiere de la sociedad y de una cultura determinada. La vida humana se resuelve siempre frente a los otros, en relación con ellos. A esto se añade que la cultura incluye siempre un sistema de valores y de reglas, es decir, un código moral. Los sistemas morales pueden variar de una cultura a otra, pero existe y debemos esforzarnos en conseguir una fundamentación racional de los principios éticos fundamentales. La ética está siempre presente en el accionar humano. Hasta en las sociedades más primitivas existe una preocupación por la ética, en tanto que ella remplaza la función que tienen los instintos en el animal.

La moral no es un instinto, sino precisamente aquello que supera el reino de lo animal; es un rasgo distintivo que tipifica al ser humano, que lo caracteriza como básicamente ético. Por consiguiente, hasta las imágenes que el hombre

construye de sí mismo se encuentran impregnadas de valores morales; es más, las concepciones sobre el hombre, cuando rebasan el ámbito estrictamente descriptivo de las ciencias naturales, no son en el fondo sino enfoques morales, puesto que prescriben finalidades. Por otra parte, hay que comprender que toda teoría económica, sociológica o jurídica, presupone, tácita o explícitamente una concepción del hombre y, por ende, una moral. Al mismo tiempo, puesto que el hombre es un ser social, toda teoría del hombre implica una teoría de la sociedad.

De esta forma, la imagen del hombre, la moral y la teoría de la sociedad se implican mutuamente.

Estamos convencidos que la formación ética debe apuntar a un proceso de humanización que trascienda una actitud individual y fomente en todos las personas una sólida ética de compromiso social. Este proceso de formación de la conciencia moral, no puede entenderse ni como un acontecimiento subjetivo, ni puramente objetivo, sino sólo como un acontecimiento en el cual la subjetividad (conciencia, libertad) y la objetividad (principios, ley natural) se

encuentran unidas en un intento para superar la seductora falacia de la autonomía absoluta de la modernidad, que eleva al ser humano a ser autolegislador de sí mismo de un modo absoluto, que determina caprichosamente lo que es bueno y lo que es malo y donde no existen fines más allá de lo que su voluntad determine. Suponer este ser humano, que responde ante la ley que él mismo se ha dictado, equivale a lanzar una soga al aire y pretender trepar por ella sin punto de apoyo. Además, al prescindir de un Ser Supremo el ser humano queda sometido a las creaciones de su voluntad e imaginación, endiosadas para poder ser obedecidas, quedando el hombre condenado a su libertad, como lo expresó, con mucho pesimismo, Jean Paul Sartre.

Hay que añadir también la postura del postmodernismo, que parte de una concepción relativista en el ámbito moral y reduce las consideraciones filosóficas de la ética a simples opiniones o, a lo sumo, a discusiones estériles que

impiden la claridad conceptual de los fundamentos de la ética.

Definición de Ética y moral

Para iniciar la reflexión sobre la Ética como disciplina filosófica, es necesario aclarar el significado de dos términos que se usan indistintamente para representar el mismo fenómeno: ética y moral. La palabra ética tiene origen en la cultura griega, mientras que el término moral proviene de la cultura latina.

Veamos ahora el primer término. La palabra «ética» proviene del vocablo griego *ethos,* el cual, originariamente, poseía dos significados distintos. El primero de ellos hacía referencia a la morada, al lugar donde se habita. La palabra *ethos* ingresó al vocabulario filosófico con esta acepción, mas con el tiempo se enriqueció con otras significaciones y llegó a ser usada para nombrar el lugar que el hombre porta en sí mismo; a su actitud interior. El *ethos* pasó a ser el suelo firme, el fundamento de la praxis, la raíz de la que brotan todos los actos humanos. El segundo significado hacía referencia al modo de ser

particular de un individuo, o sea, el carácter, entendido no como lo dado por naturaleza, sino como algo que se adquiere por medio del hábito.

Cuando los latinos tradujeron el término *ethos*, acudieron al vocablo *moralitas*, que a su vez proviene de la raíz *mos* que significaba simultáneamente costumbre y modos de comportarse o de actuar (modo de vivir, deseo, capricho, gusto, carácter, modo de ser, etc.). Con el tiempo, la palabra *moralitas* o sencillamente *mos* vino a significar tanto el modo de ser como la predisposición que cada persona tiene en relación al bien o a lo bueno.

Así, moral o ética, se entienden como un saber específico dentro de las disciplinas humanas que tendrá como finalidad la fundamentación racional de cómo debe ser el comportamiento humano para alcanzar lo bueno o lo recto, es decir el comportamiento moral. Cuando hacemos referencia a lo bueno o recto, queremos indicar que "la ética pregunta por el sentido de la decisión recta o del recto actuar, por cuanto que busca una justificación

última y sin condicionamientos, en la que ante todo se hace patente el hecho y el cómo es posible una tal justificación” (Ricken, 1987: 14).

De esta manera, la Ética, llamada también Filosofía Moral, se constituye en la parte de la Filosofía que estudia la vida moral del hombre, es decir, su comportamiento libre; por tanto, concentra su atención en la conducta humana (Rodríguez, 1991).

Como ciencia filosófica, la Ética se distingue del conocimiento moral común o espontáneo (prefilosófico), que es un conocimiento asistemático, no reflexivo; se diferencia también de las ciencias positivas que investigan realidades morales pero desde perspectivas más restringidas (como por ejemplo, la sociología y la psicología); difiere del conocimiento teológico, que se fundamenta en la revelación divina; y por último, es distinta de otros saberes filosóficos que estudian al ser humano de un modo especulativo (la metafísica y la antropología, por ejemplo).

Sin embargo, es importante resaltar que muchos filósofos, en acatamiento a la tradición kantiana, acostumbran hacer la distinción entre Ética y Moral. Por ética entienden el examen y la explicación filosófica de los llamados hechos morales; la ética, así entendida, sería la especulación sobre lo moral, o como expresamos antes, la disciplina filosófica que se ocupa de la fundamentación racional del comportamiento humano. En cambio, la moral, o mejor, la moralidad, comprendería el conjunto de los hechos morales. Expresado de otra forma, podemos decir que la moral se refiere a los valores en tanto asumidos y vividos por la persona humana, (dimensión subjetiva) o la moralidad vivida de hecho por los individuos o grupos sociales determinados.

Para algunos autores contemporáneos, la Moral es el conjunto de códigos o juicios que pretenden regular las acciones concretas de los hombres referidas ya sea al comportamiento individual, social o respecto a la naturaleza, ofreciendo para esto normas con contenido, ella trata de responder a la cuestión qué debo hacer (Cortina, 1996: 89 y Höffe, 1994: 190).

La Ética por su parte, constituye un segundo nivel de reflexión acerca de los códigos, juicios o acciones morales y en ella la pregunta relevante es por qué debo, esto es, la ética tiene que dar razón mediante reflexión filosófica (conceptual y con pretensiones de universalidad) de la moral, tiene que acoger el mundo moral en su especificidad y dar reflexivamente razón de él. La primera es la moral vivida; la segunda es la moral pensada (Cortina, 1996: 31, 2000: 29 y 221; Höffe, 1994: 99; Aranguren, 1997: 3, 58-60).

Dependiendo de la prioridad que se le dé a un término o al otro, variará la postura ética: si es la ética quien tiene la prioridad, podremos hablar de una ética universal, aplicable a todos los seres humanos, independientemente de su condición histórica; si, en cambio, es la moral la que predomina, consideraremos como bueno y malo lo que cada individuo o colectividad considera en la práctica como tales; es lo que pretenden muchos estudios psicológicos y sociológicos justificatorios de cualquier comportamiento entre los seres humanos,

ya que intentan sustentar así que cada cual tiene su ética.

Con Rodríguez (1991), entendemos que la Ética no tiene como objeto evaluar la subjetividad de las personas, sino valorar la objetividad de las acciones humanas en la convivencia social a la luz de los valores morales. Cuando la Ética reflexiona no se preocupa por buscar cuales son –como lo podría hacer la sociología, por ejemplo-, las distintas «sensibilidades» morales subjetivas que se dan en las sociedades, sino que intenta buscar aquellos criterios universales, que eliminen la arbitrariedad de las relaciones humanas y lleven a que el ser humano se haga cada vez más plenamente humano. De esa manera, la Ética no busca establecer si para una persona está bien matar y para otra está bien respetar la vida de los demás, sino que busca justificar racionalmente si puede considerarse bueno para todo ser humano (criterio universal ético) el deber de respetar la vida o, por el contrario, la permisividad para matar. La Ética debe procurar encontrar las convergencias axiológicas

racionalmente justificables para todo ser humano, aun cuando estas convergencias sean muy reducidas y haya todavía un camino largo por recorrer en su búsqueda (ibídem).

La ética o la moral no pueden ser tales si no hay una actividad reflexiva, consciente y libre del ser humano que se orienta hacia el deber ser. Considerada de esta manera, la Ética es prescriptiva del deber ser, de cómo debe vivirse una vida verdaderamente humana; y no simplemente descriptiva del ser, de cómo viven los seres humanos o las sociedades particulares (lo cual sería propio de las ciencias descriptivas como la sociología o la etnografía). Como nos dice la experiencia, puede coincidir o no en los casos concretos lo que se hace con lo que se debería hacer. Pero también nos dice la experiencia que los seres humanos rectos suelen coincidir en su juicio (con variaciones que son menos numerosas y sustancialmente menores que las coincidencias) sobre los asuntos éticos, sea cual fuere su cultura o su época.

Ya hemos dicho que la Ética centra su atención sobre el examen de la moralidad, siendo por tanto, una parte de la filosofía. La moralidad es un ámbito de la realidad: el ámbito de los valores y disvalores morales y de todo lo que a ella pertenece. El terreno de la moralidad incluye todos aquellos actos, actitudes y acciones personales que pueden ser portadores de valores o disvalores morales, todos aquellos bienes moralmente relevantes que nos imponen obligaciones morales, y también todas las leyes morales (Von Hildebrand, 1991: 437-438). Al decir que la Ética es el examen de la moralidad entendemos por moralidad la verdadera moralidad objetiva, y no las moralidades subjetivas ni su papel histórico social en ciertos grupos humanos y en ciertas épocas. Estas últimas moralidades son tema de estudio de la sociología, la antropología cultural y otras ciencias.

El punto de partida de la Ética

La Ética filosófica presupone la existencia de la vida moral. Por tanto, primero es la vida moral y luego la reflexión filosófica sobre la misma. El problema

moral se plantea inicialmente por sí solo, es decir, aparece porque el ser humano es un ser moral y su primer conocimiento acerca de esa realidad lo adquiere por medio de la experiencia. La experiencia moral, por tanto, es el punto de partida propio y específico de la Ética: la experiencia ética es una dimensión radical de nuestra propia experiencia humana. Sin embargo, es importante recalcar que esto no significa que cada persona, al reflexionar sobre la dimensión moral de su vida, tenga que comenzar o tener en cuenta exclusivamente su propia experiencia. No podemos olvidar que el ser humano nace, crece y se desarrolla en sociedad, en un momento histórico determinado y bajo la influencia de una cultura concreta.

Es necesario señalar que el conocimiento moral común es parte integrante de la vida moral de los seres humanos y es ante todo una realidad vivida, es decir, fundamentada en la experiencia. Toda persona, independientemente de que tenga o no conocimientos filosóficos acerca de la moral o la ética, posee un conjunto de ideas y criterios de

acuerdo con los cuales toma determinadas decisiones relativas a su comportamiento moral concreto y a la dirección de su vida, y de acuerdo con los cuales enjuicia también el comportamiento moral y la vida de los demás.

A esto se añade que la experiencia práctica de las personas está ligada a una cultura y a un grupo social determinado. El *ethos* del grupo es anterior al *ethos* de la persona singular. En cada tipo de sociedad existen costumbres, fines y leyes compartidas, símbolos significativos a los que se les tributa respeto, etc. La personalidad moral de las personas se va construyendo en un contexto moral determinado que siempre será el punto de referencia fundamental, aunque, a medida que la persona se forma, podría distanciarse parcial o totalmente del *ethos* social si así lo considerase necesario.

La reflexión de la Ética filosófica busca comprender y esclarecer los criterios de juicio y las motivaciones en la moral vivida. Para precisar más, diremos que la Ética filosófica constituye una reflexión sistemática y críticamente elaborada, que pretende esclarecer

filosóficamente la esencia de la vida moral y las relaciones fundamentales en ella implicadas con el propósito de formular normas y criterios de juicio que puedan constituir una válida orientación para el ejercicio responsable de la libertad personal (Rodríguez, 1991).

La tradición filosófica establece que la reflexión Ética comienza con la consideración de los actos humanos en cuanto son buenos o malos, actos que son consecuencia de decisiones libres de la persona.

Ahora bien, ¿qué es un acto humano? Para responder esta pregunta diversos autores han hecho la distinción entre actos humanos y actos del hombre. Los actos humanos son aquellos que el ser humano es dueño de hacer y de omitir, de hacerlos de un modo u otro. Son las acciones libres, esto es, las que proceden de la deliberación racional y de la voluntad, ya sea inmediatamente (amor, deseo, odio), ya sea a través de otras potencias (hablar, trabajar, golpear, etc.); los actos del hombre, en cambio, son los que no son producto de una decisión voluntaria, es decir, no son libres, bien porque en el

momento en que se realizan falta el necesario conocimiento y voluntariedad, bien porque se trata de procesos sobre los que el ser humano no posee un dominio directo (desarrollo físico, circulación de la sangre, respiración, etc.).

Xavier Zubiri aclara, sin embargo, que debemos tener presente algo que se manifiesta con una importancia considerable a la hora der sacar consecuencias éticas: el ser humano en su vida “no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto” (1994: 52).

En definitiva, podemos decir que las acciones de la persona humana en cuanto son libres, es decir, en tanto que presuponen la actuación de la deliberación racional y de la voluntad, son el punto de partida del estudio de la ética. La Ética se interesa por la rectitud moral o moralidad de los actos humanos:

aquello según lo cual los actos humanos, considerados formalmente en cuanto tales, son calificados como buenos o malos y hacen buena o no a la persona.

Es necesario señalar que la moralidad –bondad o maldad- de las acciones humanas no se identifica formalmente con las cualidades naturales (inteligencia, habilidad) que la persona pone en juego al obrar. Las cualidades humanas del ser humano son ambiguas, porque pueden ser utilizadas tanto para el bien como para el mal. La bondad o malicia morales tampoco se confunden con la que pueden tener las acciones humanas con relación a una finalidad restringida, como es la perfección técnica en la consecución de objetivos particulares o en la realización de determinadas obras. Se trata de dos puntos de vista, el moral y el técnico, formalmente diferentes.

Desde nuestro punto de vista, cuando se utilizan en su sentido ético, y no como simples cualidades naturales o técnicas de la acción humana, bien y mal tienen un sentido absoluto. Las acciones buenas o

malas afectan a la persona humana en cuanto tal, en su totalidad: hacen al ser humano bueno o malo absolutamente y sin restricciones, como persona humana. Cabe decir, por consiguiente, que el bien moral coincide con el bien de la persona en la medida exacta en que este bien está en juego en la acción libre y ha de ser realizado a través de ella.

El objeto de la Ética

Existen diversos planteamientos en torno al objeto de la ética. De un modo esquemático presentamos los que consideramos más significativos (Rodríguez, 2001: 55-59):

1º) «La ética tiene como finalidad investigar el tipo de vida que es mejor para el ser humano». Este planteamiento se identifica con la llamada ética de la virtud o de las virtudes. La investigación ética se concentra en determinar desde el punto de vista práctico el bien de la vida humana considerada en su totalidad (fin último o bien supremo del ser humano), y su modo de alcanzarlos: la vida virtuosa. Este enfoque pertenece especialmente a Aristóteles y es continuado por los principales autores cristianos

de la edad media: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

2º) «La ética como indagación acerca de la ley moral que ha de ser observada». Bajo este enfoque, la investigación ética se centra no sobre el bien de la vida humana en general, sino sobre el bien o el mal de las acciones singulares refiriéndolas a lo que la ley moral manda o prohíbe. El saber ético gira a dos polos: el polo normativo, constituido por la ley, la obligación y el deber; y el polo de la libertad, constituido por la conciencia moral y la autonomía personal. El papel del sujeto moral se reduce a obedecer. Algunos autores que siguen este enfoque son Duns Scoto y E. Kant.

3º) «La ética tiene como finalidad la búsqueda y fundamentación de las reglas para la convivencia y la colaboración social». Ante la dificultad de reflexionar sobre el sumo bien por considerar que es una tarea inoportuna e ilusoria, plantean centrar el esfuerzo en evitar el sumo mal, manifestado especialmente en la guerra y la muerte violenta de los seres humanos. Bajo esta óptica, el fin de la ética es motivar,

asegurar y fundamentar las normas de la convivencia pacífica y la colaboración positiva de las personas que tienen ideales diversos e incluso contrapuestos. Este enfoque nació con Hobbes y se ha desarrollado extensamente en la actualidad a través de la ética deontológica de la justicia (Rawls), la ética del discurso (Habermas y Apel) y otros enfoques como la ética de los mínimos y la ética civil.

4º) «La ética como explicación naturalista del comportamiento humano». Este enfoque parte de la tesis de Hume que afirma que la totalidad del universo y la experiencia pueden ser explicadas con un método semejante al de la física de Newton. De este modo se puede explicar la conducta humana sin tener que recurrir a entidades sobrenaturales o a principios trascendentes. Por tanto, el objeto de la ética se reduce a explicar cómo es y cómo funciona la naturaleza humana, sus pasiones, sus sentimientos de simpatía y de benevolencia, etc. Actualmente, este enfoque se expresa en estudios y análisis psicológicos y antropológicos de la vida moral.

5º) «La ética como saber ordenado a la producción de una buena o de una mejor situación vital para el individuo y para la colectividad». Este enfoque está representado por diversas doctrinas utilitaristas que hoy en día se expresan en el consecuencialismo y el proporcionalismo. Para el utilitarismo el bien está antes que lo justo; el bien es lo que produce mayor cantidad de bienestar y el mal es, por el contrario, lo que produce menor cantidad de bienestar. El mayor bien se identifica con el placer, entendido como la satisfacción de los propios deseos o intereses. El sujeto moral es concebido como un simple portador de deseos e intereses. El único fundamento de la moral es la felicidad de los individuos y de la sociedad. Este concepto de felicidad es distinto al expresado en el primer enfoque, porque para el utilitarismo la preocupación fundamental de la ética es estudiar los actos y la normas singulares, mas no el bien de la vida humana considerada como un todo.

El alcance de la Ética

La Ética es, antes que nada, una práctica, porque ella se ocupa de la conducta humana, y la conducta humana no es una realidad meramente especulable, sino una realidad operable, que cada persona proyecta y realiza a lo largo de su vida (Rodríguez, 2001). La moralidad es objeto de realización y no simplemente de contemplación, porque la moralidad es un objeto práctico, relativo a la acción humana. Por ello, el objeto de la Ética tiene una finalidad práctica: proporcionar una ayuda al ser humano en la realización de su conducta para que ésta sea buena.

Sin embargo, es importante aclarar que la Ética no centra su atención en la simple facticidad de los hechos ya existentes o modificables desde un punto de vista psicológico, histórico o sociológico, sino que estudia el obrar de la persona en tanto que es libre. Es decir, la Ética va más allá de la descripción de las costumbres consideradas de un modo empírico; la Ética formula y fundamenta filosóficamente juicios de valor y normas de comportamiento en relación al

bien de la vida humana considerada como un todo (ibídem).

Lo anterior nos lleva a considerar que la Ética tiene también un carácter especulativo. Las normas morales han de estar apoyadas en la verdad acerca del bien y del mal de la persona y de sus exigencias esenciales. De ahí que la finalidad práctica de la Ética presuponga un momento especulativo, es decir, un momento en el que se busca el conocimiento de la naturaleza y sentido de la moral, de la virtud, de la justicia, etc.

Como consecuencia, podemos entender que la Ética es también normativa, porque a ella le corresponde establecer normas de conducta relativas al comportamiento humano. Aunque existen otros saberes, como la medicina, la lógica y el derecho, que también establecen reglas de conducta, lo hacen de modo distinto al de la Ética. El valor de las reglas médicas, lógicas y jurídicas, es condicionado: son válidas en la exacta medida en que es válido el fin al que miran esas ciencias (la salud, la corrección del razonamiento, las leyes), pero excede a la

competencia de cada una de estas disciplinas prácticas fundamentar el valor de su propio fin. A la Ética le corresponde establecer cuál ha de ser la actitud de la persona humana ante la verdad lógica, ante la salud. Por ello decimos que la Ética no es simplemente un saber práctico, un saber capaz de establecer reglas de conducta, sino que es también un saber normativo, capaz de establecer fines y normas de conducta de valor absoluto e incondicionado, cuyo valor no depende de normas establecidas por otra ciencia práctica.

Contenidos y división de la Ética

La Ética es una sola ciencia, porque estudia todos los ámbitos donde interviene la libertad humana bajo unos mismos principios fundamentales. Los criterios morales generales son válidos para los distintos aspectos de la vida humana: personal, familiar, social, política, etc.

A efectos prácticos, la Ética suele dividirse en varias partes. Los antiguos, siguiendo a Aristóteles, hablaban de una ética monástica o personal, económica o familiar, y política o social. A partir de

Grocio, Thomasius y Kant, comenzó la costumbre de separar la Moral del Derecho, con la intención de señalar que la moralidad interior y la justicia exterior se rigen por principios completamente heterogéneos. Para otros autores esta división no parece aceptable, porque lesiona la unidad de la Ética: aunque la Moral y el Derecho no se identifican, ni sus ámbitos coinciden perfectamente, el Derecho y el orden de la justicia tienen una esencia moral.

Desde otro punto de vista práctico, la Ética se divide en dos partes: la Ética General que centra su atención en la fundamentación de la Ética y la Ética Especial que aplica los principios de la Ética a los diversos campos en que la actividad del ser humano se realiza y concreta (familiar, social, político, económico, internacional, etc.). El contenido de la Ética general corresponde al establecido, según algunos autores, para la Ética Fundamental, pues a ella le corresponde el estudio de las condiciones epistemológicas que debe tener la reflexión Ética, de los principios y teorías sobre las que se basan los juicios morales, y en definitiva, pone en evidencia las

distintas concepciones antropológicas y cosmológicas que subyacen a las teorías Éticas.

Teniendo en cuenta esta reflexión de los fundamentos, la Ética con su metodología reflexiva y racional propia, ayuda a que los seres humanos pongan en práctica sus principios en las circunstancias concretas de su vida. Esta última tarea es la que le corresponde a la Ética especial, que se compone a su vez de dos vertientes mutuamente relacionadas e interdependientes: la Ética de la persona y la Ética sociopolítica. La Ética de la persona se preocupa de los problemas éticos que se suscitan en el ser humano cuando, como persona, se relaciona con sus semejantes. Comprende la Bioética, la Ética de las relaciones interpersonales, la Ética de los pequeños grupos humanos, etc.

La Ética socio-política, aun considerando que toda Ética es personal, se preocupa de aquellos problemas morales suscitados en ámbitos que trascienden a las relaciones interpersonales y tienen lugar en la sociedad o en las instituciones de ésta.

Comprende la Ética de la dinámica política, de los sistemas económicos, de las relaciones laborales o comerciales, de los medios de comunicación de masas, etc.

El Método de la Ética

La ética como disciplina filosófica utiliza la argumentación, la reflexión y la crítica para proponer tesis y principios que rijan el comportamiento humano teniendo como referencia la idea de vida humana significativa, es decir, moralmente buena y justa. La ética filosófica supera el saber de la moral espontánea reorientando este saber mediante el análisis de sus componentes a partir de principios. Dada la complejidad del obrar humano, la ética realizará su reflexión utilizando una gran variedad de métodos complementarios.

Höffe (1994: 187) explica diversos modos de afrontar los problemas éticos:

La ética «hermenéutica» (interpretación, comprensión) da prioridad a la experiencia histórica frente a la deducción abstracta; la ética no es una

disciplina exacta, como la matemática, que parte de teoremas o principios y construye un sistema coherente, pero abstracto, ajeno a la realidad. La ética debe intentar comprender la realidad éticopolítica en su historicidad. La ética hermenéutica partiendo de las distintas formas de vida y representaciones de los seres humanos experimentados y razonables, procura encontrar en su expresión histórica los valores generales constitutivos de la moralidad. Para ello, realiza la exégesis de autores que se consideran clásicos de la filosofía, especialmente Aristóteles y Hegel, con la finalidad de alcanzar una comprensión sistemática del presente.

La ética «fenomenológica», fundada por Husserl y desarrollada por Scheler, Hartmann, D. Von Hildebrand, Reiner y otros, trata de mostrar y describir sin presupuestos los fenómenos tal cual se presenta a una intelección de orden particular: la intuición. La ética fenomenológica analiza el ámbito de los valores objetivos (ideales) y su correlato subjetivo (la conciencia moral). Su punto de partida

se encuentra en distinciones ontológicas (valores de personas y valores de cosas, valores sensibles y valores espirituales) y supone unos valores evidentes en sí, válidos a priori, es decir, que no requieren una verificación.

La ética «analítica» parte del presupuesto que toda ética científica es analítica, porque descompone el objeto y el obrar moral en sus diferentes elementos y aspectos, e intenta definirlos desde un punto de vista ético. La ética analítica está influenciada por el positivismo lógico, que exige un punto de partida intersubjetivamente vinculante. La ética analítica se subdivide en: a) ética del lenguaje (Moore, Wittgenstein, Ayer, Ryle, Hare, etc.), que parte del lenguaje ordinario y describe, explica y comenta el uso de las expresiones morales (bien, justo, intención, conciencia, placer, acción...), así como de argumentos morales; y b) la ética analíticonormativa (Rawls), que parte de juicios morales formulados por personas experimentadas y razonables, e intenta integrarlos en un sistema coherente que, partiendo de principios morales superiores, pueda aclarar y

corregir si fuese necesario nuestras convicciones éticas.

La ética «trascendental» (Kant, Fichte, Schelling), prescinde de premisas metafísicas o de una concepción global del ser, como sucede en la ética de Platón, Aristóteles o Spinoza. Este enfoque examina las condiciones de posibilidad a priori de la experiencia moral y del juicio moral ordinario; esto no significa que sea ajena a lo real. La ética trascendental hace abstracción de todos los contenidos particulares, de las normas deducidas y de principios morales y pretende llegar a una forma idéntica. Es decir, reconduce el deber concreto y condicionado a lo incondicionado, y efectúa de esta manera, al mismo tiempo, la justificación y su fundamentación. Consideran que las normas morales, independientemente de sus cambiantes contenidos, se distinguen por la exigencia de tener una validez general, objetiva y necesaria. Su patrón supremo será el imperativo categórico. El ser humano debe obrar siguiendo este imperativo, sin tener en cuenta sus deseos y pasiones, o la

posibilidad de obrar con éxito. De este modo, la libertad y la autonomía de la voluntad se constituyen en principios morales, en puntos de referencia constante del obrar ético.

Para otros autores (Tomás de Aquino, por ejemplo), el método propio de la Ética, como ciencia práctica, es empírico-especulativo, llamado método compositivo. “Consiste en la iluminación de las realidades y situaciones particulares y complejas a través de la aplicación de principios éticos más simples y universales, aplicación que no es un simple proceso lógico-deductivo, porque comprende también la asunción de conocimientos experimentales, la experiencia del pasado, etc.” (Rodríguez, 1991: 76). Esto quiere decir que para encontrar solución a un problema ético planteado, primero acudimos a cada uno de los principios éticos referidos por el problema y luego intentamos comprender el significado del hecho en sí mismo a la luz de tales principios. Con frecuencia, será necesario armonizar diversos principios que pueden incluso aparecer como en conflicto, y tener en

cuenta diversos datos de hecho. Pero en todo caso, el juicio ético será justo y legítimo si está verdaderamente fundamentado en principios justos y razonables.

Ahora bien, ¿cómo se obtienen los principios morales o éticos? Existen dos modos:

1º) Por medio de la sindéresis, que está conformada por los primeros principios prácticos que son el fruto de un conocimiento habitual, es decir, los poseemos por el denominado hábito de los primeros principios morales (el primer principio moral es el siguiente: “haz el bien el evita el mal”.

2º) A través de la inducción filosófica, que partiendo de la experiencia personal, analiza los problemas éticos y desarrolla las conclusiones necesarias.

La Ética debe tener en cuenta que el razonamiento ético se dirige a seres humanos libres, que sienten tanto el atractivo del bien como el de lo que aparece como bueno (bien aparente). El razonamiento ético no sólo debe ser objetivamente válido, sino que debe también parecerlo: debe ser persuasivo.

SEGUNDA PARTE

SISTEMAS ÉTICOS

Orígenes de la reflexión ética

A lo largo de la historia, muchos autores han considerado a la ética como un saber normativo de la conducta humana y, en consecuencia, han intentado establecer de dónde procede y en qué consiste esa normatividad que caracteriza a los actos morales.

En principio, las teorías éticas parten de la intención de establecer criterios que justifiquen los juicios morales. Su diversidad nace precisamente, como factor fundamental, de la diversidad de los criterios o principios que señalan. Cada época, cada escuela filosófica o cada concepción del ser humano, de la realidad o del conocimiento pueden llevar consigo una teoría ética propia. El presente capítulo recoge la exposición de ciertos sistemas éticos característicos de la cultura occidental.

Los orígenes de la reflexión ética filosófica se remonta a los sofistas, que en el siglo V a. C., ofrecieron enseñanzas sobre las cosas más cercanas al hombre: antropología, derecho, política o

lingüística. El sofista, según Platón (*Protágoras*), era un *didaskalós paideias kai aretés*, es decir un maestro de educación, o cultura y de excelencia o virtud: “El sofista es, ante todo, un profesional de la educación y la cultura (...) Un aspecto de esa educación es la capacidad para hablar mejores discursos y argumentar a favor de la tesis propia con destreza, haciendo más fuerte el argumento más débil, si es conveniente” (García Gual, 1999: 39). Preparaban a los jóvenes para su participación en las instituciones públicas. Su punto de partida era la crítica racional de los problemas de la sociedad, de las instituciones, las costumbres, las divinidades... Los sofistas introdujeron el arte de discutir entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención, y establecieron lo que conocemos hoy en día como doble discurso (el sí y el no de una cuestión).

Según Protágoras (485-415 a. C.), uno de los principales representantes de esta doctrina filosófica, “el hombre es la medida de todas las cosas” (*pánton chremáton métron ánthrropos*), de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto no son”. Por

tanto, no tiene sentido hablar de lo que las cosas son, sino de lo que aparecen a cada uno; todo es relativo, no existe la verdad absoluta; según este principio, todo está, por tanto, sujeto a discusión y no existe una instancia superior valorativa, un patrón absoluto que pueda imponerse a todos. Este relativismo de Protágoras implica una concepción del mundo, en el que las cosas quedan definidas en relación a la opinión de las personas. El bien, como consecuencia, es algo relativo; esto significa que el ser humano es la causa de todos los valores.

Aplicado este principio al campo de la ética, no cabe definir la justicia o el bien o los demás valores morales, sino que serán buenas o justas aquellas cosas que así aparezcan a cada uno. Es verdad que no tienen por qué parecer diferentes a cada uno, pero el problema es que tampoco hay manera de asegurar que no vaya a ser así. Lo que puede hacer el hombre virtuoso –que según los sofistas no es otro que quien alcanza el éxito en la asamblea- es averiguar los acuerdos y las expectativas sobre lo justo y lo conveniente, y plegarse a ello; o por la vía

de la persuasión, convencer a los demás de que tal cosa es conveniente. Y esto lo pueden conseguir los buenos oradores, que serán capaces de hacer que las cosas que ellos juzgan convenientes parezcan justas a sus conciudadanos.

En este contexto, no se puede responder a la pregunta ¿Qué es bueno?, ¿Qué es la justicia? Sólo tendría sentido la pregunta ¿Qué es la justicia en Atenas, o en Esparta, o en Corinto?. Y puesto que los criterios varían de una ciudad a otra, éstos no sirven al ser humano para saber qué es lo que debe hacer, sino sólo para conocer las normas convencionales de cada ciudad. La postura sofista es catalogada, como consecuencia, de relativista y escéptica en el campo de la ética.

Sócrates (470-399 a. C.) reacciona ante el relativismo de los sofistas. Su preocupación principal es la búsqueda del bien supremo y de la verdad. Invita a interrogarse a cada uno sobre qué sea el bien con la seguridad de que la razón que anida en cada uno pueda alumbrar ese conocimiento. En esta búsqueda el hombre alcanza la felicidad

(*eudaimonía*). Partiendo de la inscripción del templo de Delfos “conócete a ti mismo”, invita a los jóvenes a indagar por sí mismos la verdad en torno a la condición humana. Para Sócrates, el saber fundamental es el saber acerca del hombre. La tarea más importante de cada persona es el cuidado del alma, y la del político, hacer mejores a los ciudadanos. El saber que defiende es ante todo moral y práctico y, además, universal. Se trata de conocer para poder obrar bien. Sostiene que en el conocimiento está el secreto de la actuación moral. Formula de esta manera lo que se conoce como el intelectualismo moral: el conocimiento es virtud, el único vicio es la ignorancia, y el remedio está en que la virtud sea enseñada.

Cuando el hombre conoce el bien, obra con rectitud, “nadie se equivoca a sabiendas”. La causa de que los hombres obren mal no está en una debilidad sino en un error intelectual: juzgan como bueno o conveniente lo que no es tal. Al considerar que todas las virtudes morales son formas de conocimiento,

entiende que seríamos justos sólo conque conociéramos lo que es la justicia.

Desarrollo de los sistemas éticos

A partir de la reflexión de Sócrates se desarrollan en Grecia los distintos sistemas éticos que perduran todavía en la cultura occidental. Para facilitar la comprensión de las diversas doctrinas, es frecuente sistematizarlas en torno a lo que se conoce como éticas materiales y éticas formales, a pesar de que tal división, como casi todas, no deja de tener una cierta dosis de artificialidad y no implica necesariamente grupos excluyentes, ni significa la no existencia de sistemas intermedios, que también los hay. Esta distinción se debe a Kant y será desarrollada con más amplitud por Scheler (Höffe, 1994: 118-119).

Von Hildebrandt (1991: IX, 437-438) distingue tres principales grupos de doctrinas éticas:

1º) Las que niegan la existencia y la validez de la moralidad. Afirman que los valores morales, las normas morales y las obligaciones morales son meras

ficciones, invenciones, ilusiones e incluso supersticiones (Hedonismo, Nietzsche, Sociologismo).

2º) Las teorías que, aunque no niegan la moralidad, dejan de aprehender, sin embargo, la naturaleza específica de los valores y disvalores morales. Admiten que existe una norma objetiva y válida para la conducta del ser humano, a la cual éste debe someterse. Existe para ellos un problema moral, pero reducen el valor de las actitudes moralmente buenas a meros medios para alcanzar ciertos bienes extramorales (Utilitarismo).

3º) Las teorías que, partiendo del dato de la moralidad, reconocen el carácter específico de lo moralmente bueno y lo moralmente malo, la importancia e impacto de la esfera moral y la validez de la obligación moral. A pesar de las grandes y decisivas diferencias existentes entre estas corrientes, todas ellas reconocen de un modo u otro la existencia de la moralidad, de los valores morales, de las normas morales y de la obligación moral. La diferencia más importante dentro de este grupo, es la existente entre la Ética «material» (Platón,

Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Max Scheler) y la Ética «formal» (Kant, Ross, Pritchard, Sartre, Ética analítica), antes indicadas.

Las éticas materiales asocian el concepto de lo moral principalmente al conocer, querer y seguir fines o valores que se consideran buenos, por tanto, hacen referencia a un contenido determinado.

Las éticas formales, en cambio, entienden la moralidad sólo en una determinada cualificación de la subjetividad libre, en la cual funda la forma racional de su deseo.

Según este distinción, pertenecen a la ética material las denominadas éticas teleológicas, que asignan a la vida humana un fin individual (individualismo) o colectivo (colectivismo) determinable empíricamente (utilitarismo), metafísicamente cognoscible (Platón, Aristóteles), o bien mediado por la revelación (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino), fin al cual están subordinadas funcionalmente las reglas del obrar.

También se asocian a las éticas materiales las teorías deontológicas que reconocen como normas de obligación, válidas en sí y fundadas en sí mismas reglas de acción y valores morales definidos por su contenido (Scheler, Hatmann, Ross).

Las éticas formales, que tienen como referente principal la filosofía kantiana, reconstruyen, partiendo de la idea común de deber y de ley moral, con su carácter de exigencia incondicional y universal, el fundamento trascendental de la obligación moral, a partir de la noción general de un ser racional.

Teniendo como referencia el principio que establece que el hombre, al comportarse moralmente, desea actuar bien, a la pregunta qué es comportarse bien, las éticas materiales responden haciendo el análisis y concretando el significado de bien, o, de otro modo, aclarando el contenido de lo bueno. Comportarse bien es organizar la conducta conforme a lo que es el bien o lo bueno. La pretensión de estos sistemas morales es dar una respuesta sobre qué es lo bueno que valga para todas las circunstancias. Este bien,

así definido y concretado, se convierte en norma única de calificación moral: son buenos los actos que se ajustan a él; son malos, los que entran en contradicción con él. Estos sistemas éticos señalan el contenido de la moral, materializan en algo concreto lo que es el bien o lo bueno para que, conforme a eso, el hombre organice su quehacer moral, y suelen agruparse habitualmente, por influjo de Kant, como sistemas morales heterónomos, porque ubican la norma moral fuera de la conciencia del ser humano: en una norma externa de carácter universal.

Las éticas formales presentan una notable diferencia respecto de los anteriores en la manera de justificar la actuación moral. Para estos sistemas, lo que importa éticamente no es el contenido de nuestras acciones sino su forma; no el «qué» sino el «cómo» de esas acciones. Los actos morales tienen una estructura particular independientemente de que se refieran al placer, a la utilidad o al acuerdo con la naturaleza. Son sistemas en los que la norma de actuación le viene al sujeto únicamente a través de su conciencia. Por eso se llaman morales autónomas.

Ante la dificultad que supone determinar lo que es bueno, y, por consiguiente, para establecer una norma ética de carácter universal, estos sistemas éticos optan por hacer depender la bondad o malicia de los actos humanos de una norma puramente formal, sin referencia a nada exterior al propio sujeto, una norma autónoma de validez universal. Esta universalidad existe *a priori*, es decir, reside en la estructura misma del acto moral con independencia de cuál sea el objeto de tal acto.

1. Sistemas Éticos clásicos

Analicemos en primer lugar los sistemas éticos desarrollados en la filosofía griega y romana, que establecieron las bases fundamentales de la ética filosófica.

Eudemonismo

El Eudemonismo hace referencia a la filosofía de Platón (427/428-348/347 a. C.) y de Aristóteles (384-322 a. C.), quienes fundamentaron su postura en el concepto de felicidad (*eudaimonía).*

Platón afirmaba que la felicidad no es más que una participación del bien absoluto, que es trascendente, cuya realidad es independiente de los seres humanos. El Bien es idéntico al Uno, es subsistente. Todo lo que el ser humano llama bueno, no es sino una participación del ese Bien subsistente que es, al mismo tiempo, el Bien supremo del universo y el Bien moral ideal de la vida humana. El Bien moral no pertenece al mundo empírico sino como un reflejo del Bien Supremo.

Ante ese Bien Supremo, la felicidad se muestra como un progreso ascendente en la participación de ese Bien que no termina nunca. La felicidad es entendida por Platón como la contemplación directa de las Ideas o de las Formas separadas, semejante a la de los dioses y de las almas liberadas del cuerpo.

Platón señala, además, que el fin de la vida humana es trascendente. La moral es el camino para prepararse y alcanzar la felicidad que trasciende a la vida humana, pues desde la existencia terrenal y después de ella, la felicidad verdadera y definitiva está más allá de la vida.

Aristóteles, siguiendo las enseñanzas de su maestro Platón, establecerá que el Bien Supremo del ser humano es la felicidad, y la felicidad consiste en el perfecto cumplimiento de la naturaleza humana, entendida como esencia.

La felicidad es el estado de los seres humanos en el cual la naturaleza humana y sus aspiraciones esenciales han logrado su realización plena, en concordancia con la jerarquía de los fines de dicha naturaleza. Para determinar lo que es la felicidad, hace falta señalar cuáles son los fines de la naturaleza humana y el bien por el que los seres racionales logran su realización plena y adecuada.

Según Aristóteles, el hombre es actividad permanente, dirigida a conseguir múltiples fines. Pero por encima de todos ellos, la acción humana aspira a un fin último; en cuanto fin último, unifica todos los demás, y respecto de este fin último, todos los demás son fines particulares, es decir, medios para alcanzar aquel fin último que unifica, organiza y jerarquiza a todos los demás. Este fin último es la felicidad. Todos los esfuerzos y acciones humanas se

encaminan, por tanto, a conseguir la felicidad, que es el bien propio de la naturaleza humana.

Como fin último, la felicidad tiene tres características: a) se basta a sí misma; b) es perfecta, acabada, y c) es excelente: constituye la actividad más elevada y propia del ser humano y en la que éste encuentra su realización plena como tal.

La Felicidad[3] para Aristóteles es el bien supremo; no consiste, por tanto, en el placer ni en la riqueza; afirma que "vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz" (*Ética a Nicómaco*); por tanto, la felicidad tiene relación con el «vivir bien»: vivir de acuerdo con la función que le sea más propia al hombre, que no es otra que la que deriva de la razón. El ser humano es un ser que tiene *logos* y su actividad más propia y característica es el ejercicio de esa capacidad, que Aristóteles llama la vida teórica o contemplación. La felicidad consiste, en definitiva, en el ejercicio ininterrumpido de una vida contemplativa

---

[3] Véase más adelante, el capítulo dedicado a este tema en la tercera parte de este libro.

o teorética, que es superior a la vida de los placeres y diferente a la vida política que busca honores: "La más grata de las actividades conforme a la virtud es la que se realiza de acuerdo con la sabiduría; parece, por lo tanto, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y su firmeza, y es probable que los que lo saben tengan una vida más agradable que los que buscan saber" (ibídem).

Sin embargo, a la contemplación no se llega de forma inmediata, sino por la consecución y el ejercicio de las virtudes (modos permanentes de obrar: hábitos). Aristóteles afirma que las virtudes no son sólo conocimiento, como sostenía Sócrates. Entre el conocimiento del bien y su realización se interponen las pasiones, que han de ser encauzadas racionalmente por medio de las virtudes prácticas. Y para determinar una referencia en cuanto al grado de virtud que debe alcanzarse, Aristóteles lo concreta en la conducta del hombre prudente.

La virtud viene determinada por la razón y por la consideración práctica de lo que haría un hombre prudente en tales circunstancias, y consiste en un

equilibrio (término medio) entre dos extremos defectuosos. Por ejemplo, la valentía es un término medio entre la cobardía y la temeridad; la templanza entre la insensibilidad y el desenfreno, la generosidad entre la avaricia y la prodigalidad u ostentación, la magnanimidad entre la humildad y la vanidad, la sinceridad entre el desprecio de sí y la arrogancia, la afabilidad entre la indolencia y la irascibilidad.

Alcanzar la felicidad requiere de unas condiciones necesarias, además de la vida teorética o contemplativa: madurez, seguridad económica, libertad personal y salud. Sin ellas, los hombres no pueden ser felices, y, por ello, no pueden serlo los esclavos. La felicidad, por tanto, sólo está al alcance de un sector privilegiado de la sociedad, del que estaban excluidos no sólo los esclavos, sino también las mujeres (Sánchez Vázquez, 1995).

Las escuelas filosóficas que tuvieron una influencia más destacada, después de Aristóteles, son la epicúrea, la estoica y la escéptica. Analicemos cada una en particular.

Epicureísmo

Epicuro (341 ó 342-270 a. C.), fundador de la escuela que lleva su nombre, bajo la influencia de los atomistas griegos, especialmente de Demócrito, sostiene que la realidad es exclusivamente material, corpórea. Las cosas están compuestas por átomos de variadas formas que se mueven incesantemente en el vacío y que se reúnen para constituir los distintos cuerpos. Sus movimientos no están rígidamente definidos, sino que describen ligeros movimientos indeterminados, lo que da margen para el azar y la variedad (libertad). Esta circunstancia tiene suma importancia para la teoría ética porque le da pie para negar el fatalismo y el destino, admitidos comúnmente en la Grecia clásica. Según él, no existe nada fuera del hombre que rija o dirija su vida a un fin determinado.

Nuestro conocimiento es puramente sensorial y se lleva a cabo a través del contacto de los átomos de las cosas con los del alma. El alma es material como el cuerpo e inseparable de él, y está formada por átomos, que son, sin embargo, más sutiles que los

del cuerpo. Los átomos se desintegran con la muerte: con ella acaba todo. Por este motivo, no tiene sentido temer a la muerte.

Liberado el ser humano de los temores que le acosan (la superstición, la religión y la muerte), puede buscar la felicidad y procurarla, ya que “cuando está presente, todo lo tenemos y, cuando falta, todo lo hacemos por poseerla”, como expresa Epicuro. La felicidad supone una ausencia total de esos temores como condición para un estado de equilibrio interior. La *ataraxia* es el estado de quien no teme a los dioses ni a la muerte, es la inamovible tranquilidad de ánimo del sabio, que sabe dominar sus deseos, es independiente del exterior y vive entre los hombres como un dios.

Pero, además, la felicidad –el bien- se consigue positivamente mediante el placer. De ahí la denominación de «hedonismo» que recibe esta doctrina (del griego *hedoné*, que significa placer). Sin embargo, no debe entenderse esta afirmación en el sentido de una búsqueda desenfrenada de placeres. Existen muchos placeres, pero no todos

son buenos; se hace preciso elegir: es necesario preferir los duraderos y estables a los fugaces y pasajeros con el fin de alcanzar la *ataraxia.*

Para entender con más precisión esta postura conviene distinguir dos sentidos del término placer, que a veces se confunden:

1º) Como sentimiento o estado efectivo placentero que acompaña a diferentes experiencias y cuyo opuesto es el displacer, o estado afectivo desagradable que acompaña a ciertas experiencias.

2º) Como sensación agradable producida por ciertos estímulos y cuyo opuesto es el dolor o sensación localizable en alguna parte del cuerpo. Cuando los hedonistas afirman que lo bueno es el placer, y lo malo es lo opuesto, se refieren a lo señalado en el primer sentido del término (Sánchez Vázquez, 1995).

La unidad entre felicidad personal y felicidad social, entre ética y política, que sostenían los griegos anteriores, queda desechada en el hedonismo. La felicidad del hombre no está en el ejercicio de la vida

pública, sino en una vida retirada, libre de falsos temores, donde el individuo, rodeado de los suyos, se dedica a la salud del cuerpo y a la paz del alma. De ahí le viene a este sistema la denominación de individualista o de moral interesada.

Estoicismo

Alrededor del año 300 a. C., Zenón el Citio (336-261 o 264 a. C.) fundó la escuela conocida con el nombre de estoicismo (*Stoa*). En opinión de García Borrón (1999: 217), el estoicismo fue el resultado de aplicar la mente dialéctica y razonadora, el deseo audaz de ver con claridad y decir con rigor intelectual y coherencia, propio de la filosofía griega, a la nueva situación del hombre griego, cuando desaparece su marco tradicional, la polis.

Para los estoicos la contemplación cede el paso a la acción; es la acción lo que señala la cumbre de la vida moral. El fin supremo de la vida y su bien más elevado es la virtud; y la virtud consiste en el acuerdo permanente del ser humano con la razón y con él mismo. La virtud es, al mismo tiempo,

conocimiento racional firme y fuerza suprema: significa que el ser humano ha llegado a ser dueño de sí mismo viviendo en conformidad con la naturaleza, entendida como el influjo inteligible y racional escondido en las apariencias sensibles que dirige al mismo tiempo el universo y el ser humano (Maritain, 1966:82).

Para el estoicismo, todo en la naturaleza está sujeto a una ley universal que el ser humano conoce, por participar conscientemente en ella. Cuando se aplica a la regulación de la conducta, esta ley se expresa de esta manera: vivir en conformidad con la naturaleza (*homologouménos téi phýsei*). En la práctica, esto supone vivir conforme con uno mismo.

Para el ser humano sólo puede ser valioso (*áxios)* lo que le ayuda a su conservación y a su felicidad, entendida como plenitud de desarrollo, como vida lograda o cumplimiento de su fin propio. Por tanto, valioso es lo razonable, lo que el *logos* nos muestra como nuestra relación con la naturaleza y con los demás seres humanos y las determinaciones y deberes que se siguen de tal comportamiento.

Seguir lo razonable es la virtud, y la virtud es la felicidad, pues ella es autosuficiente, no depende de los otros ni de otra cosa. Todo lo demás resulta indiferente (vida, salud, honor, posesiones, placer, muerte, enfermedad, dolor, pobreza...). Sólo la conducta correcta –racional- asegura la propia satisfacción.

Siguiendo a Sócrates, Zenón enseñaba que todos tendemos naturalmente a lo que consideramos bueno. El primer esfuerzo del ser humano estará, pues, en reconocer lo que es para nuestra naturaleza el verdadero bien. Igual que Sócrates, los estoicos definirán la virtud como conocimiento y la ignorancia como vicio. La virtud del conocimiento se expresa en diferentes virtudes, aunque siempre se mantiene su unidad. Por ello, el sabio es el que las posee todas, pues ninguna por separado es auténtica virtud. Sólo el sabio es libre, libre de necesidades y dolores; el ignorante o necio, es malo y desgraciado, esclavo y mendigo. Al igual que el epicureísmo, los estoicos buscaban la *ataraxia*, entendida ahora no como independencia y calma interior, lejos de toda

actividad pública, sino como solidaridad y vida activa, proclamando el parentesco natural de todos los seres humanos.

El ser humano tiene una orientación natural a la vida social, como ya lo habían indicado también Protágoras y Aristóteles. Sin embargo, Zenón va más allá al considerar al ser humano como *zoion koinomikón* (ser comunitario), en vez de *politikón* (político), como expresara Aristóteles. El ser humano es un ciudadano de la comunidad de los racionales, comunidad basada en la justicia y el amor a los demás. Así aparece, por primera vez en la historia el concepto de «humanidad»: "todos los hombres somos «parientes», con igual origen y destino, sujetos a la misma ley que no es ninguna de las leyes positivas, miembros del mismo cuerpo no encarnado en institución alguna, acreedores meramente como hombres a la común buena voluntad" (García Borrón, 1999: 221).

Escepticismo

El escepticismo (del griego *sképsis,* indagación, duda, revisión cuidadosa) puede entenderse de dos maneras: En un sentido general, llamamos escepticismo a toda concepción para la cual no es posible conocer la verdad. En sentido estricto, el escepticismo es una corriente histórica que surge y se desarrolló durante el helenismo y en el mundo romano entre los siglos IV a. C. y II d. C. Este movimiento estuvo influido por los sofistas y en algunos casos, como el de Arcesilao (315-240 a. C.), por el punto de vista platónico de la incognoscibilidad del mundo sensible. Otro motivo fue el enfrentamiento contra la rígida dogmática estoica.

Pirrón (360-270 a. C.), fundador de la escuela escéptica en Grecia y más tarde Sexto Empírico (finales s. II y principios del s. III a. C.), gran sistematizador de la doctrina escéptica, afirmaron rotundamente que ningún conocimiento intelectual cierto es posible para el hombre, ya sea obtenido por inducción, ya por deducción, y que tampoco son

válidos los datos que nos brindan directamente los sentidos. Los escépticos desarrollaron algunos temas con un especial interés: se enfrentaron tanto a la religión popular politeísta como al concepto filosófico de lo divino, particularmente el estoico. En su crítica básica a la religión resuena un cierto eco de Jenófanes de Colofón: tanto la religión popular como la filosófica son consecuencia de la antropomorfización. En el caso de la crítica a la teología estoica, creyeron que las pruebas de la existencia de Dios, la concepción de Dios como ser vivo y virtuoso y providencial —creencia incompatible según el escéptico Carnéades con la existencia de las enfermedades y los desastres naturales—, y la adivinación, carecían de fundamento o eran absurdas o supersticiones. No fueron tanto ateos —puesto que el ateo cree saber que dios no existe— como agnósticos.

En relación a la posibilidad del conocimiento, niegan el conocimiento sensible o perceptual; afirman que el conocimiento racional se basa en la existencia de diferentes experiencias de conocimiento entre los

hombres: las impresiones de los sentidos son distintas en cada hombre; las opiniones consecuencia del ejercicio de la razón también son distintas y frecuentemente opuestas. Negaron la existencia de las representaciones catalépticas (las representaciones que según los estoicos eran el criterio de verdad por su autoevidencia). Una consecuencia de este punto de vista es el subjetivismo, la imposibilidad de alcanzar el conocimiento de la auténtica realidad que esté en la base de nuestra experiencia subjetiva del mundo: no podemos decir “la nieve es blanca”, “la miel es dulce”, sino “en este momento la nieve me parece blanca”; “la miel me sabe dulce”. El escepticismo es, en algunos casos, tan radical que, como afirmaron Arcesilao y Carnéades, ni siquiera sabemos con certeza si el propio escepticismo es verdadero.

Según los escépticos, la diversidad y oposición de opiniones de los distintos pueblos respecto de lo correcto e incorrecto, de lo justo e injusto, del bien y del mal muestra que no existe el bien objetivo, que los valores morales, la justicia y el derecho son

convencionales. No existe el bien o mal en sí mismo o absoluto. Por tanto, no podemos decir cómo es el bien sino cómo nos parece.

Puesto que nada se puede conocer y todo es incierto la posición más coherente es la de la *aphatía* o suspensión de todo discurso, aunque paradójicamente no renunciaron a ello y todos eran hábiles y temidos disputadores, y la *epojé*, que consiste en no afirmar de una cosa ni una determinada tesis ni su contraria, es decir, renunciar a toda opinión. En sus *Hypotiposys pirronicas,* Sexto Empírico define el escepticismo de la manera siguiente: "El escepticismo es la facultad de oponer de todas las maneras posibles los fenómenos y los noúmenos y de ahí llegamos, por el equilibrio de las cosas y de las razones opuestas, primero a la suspensión del juicio y, después, a la indiferencia".

Como consecuencia de ello algunos, como escépticos, como Pirrón y Arcesilao, no escribieron nada. Aunque el relativismo y el subjetivismo no son teorías totalmente idénticas al escepticismo, algunos escépticos de esta época también defendieron tesis

relativistas o creyeron que todas las cosas son subjetivas.

En el plano práctico, de la *epojé* nace la *aphatía* (ausencia de pasiones) y la *ataraxia* (indiferencia, quietud, imperturbabilidad), que son los estados anímicos que pueden garantizar al sabio la felicidad. Curiosamente el resultado del escéptico antiguo en esta esfera es el mismo al de Epicuro y más aún al estoico: el sabio es el hombre sereno, dueño de sus propias pasiones y deseos, a los que consigue reducir, y ajeno al habitual perjuicio que tiene en los otros seres humanos las circunstancias exteriores adversas. Sin embargo algunos escépticos, como Arcesilao y Carnéades, no llevaron el escepticismo radical a la vida práctica y defendieron un cierto probabilismo: las acciones adecuadas son aquellas que de forma más verosímil pueden acercarnos a la felicidad. Nuestros criterios de conducta deben evitar el dogmatismo, deben ser hipotéticos y en gran medida fieles a la tradición, el hábito y la costumbre.

2. Sistemas éticos medievales: La ética cristiana

En este apartado vamos a referirnos, por su importancia e influencia en la humanidad, a la ética cristiana, especialmente representada por Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

El cristianismo representa una etapa decisiva en la historia del pensamiento humano. Su importancia radica principalmente en que propone una nueva concepción del ser humano y del universo. El cristianismo es, ante todo, una religión procedente del judaísmo que ofrece una revelación realizada directamente por Dios y que tiene un carácter absoluto: sólo ella posee la verdad en su sentido pleno. Pero también el cristianismo se ha expresado a través de la filosofía y en esta época, la Edad Media, se desarrolló se un modo especialmente extenso lo que conocemos con el nombre de filosofía cristiana, que tiene su punto de arranque en la Patrística, es decir, la época de los Padres de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo.

La ética cristiana presupone la existencia de un ser divino que se ha revelado, se ha encarnado y ha establecido normas para el comportamiento moral (mandamientos); la conducta humana es buena si se sujeta a esas normas y mala si las rechaza o las viola. Dios es el garante de la virtud y de la perfección moral. La perfección humana radica en el amor a Dios y al prójimo, y ello se logra cumpliendo fielmente la ley divina, expresada en la ley natural y en las leyes eclesiásticas.

En la concepción cristiana los seres humanos dependen de Dios y no pueden hacer el bien sino por medio de la voluntad y de la inteligencia con la ayuda de la gracia divina.

Agustín de Hipona (354-430) es uno de los autores cristianos que intenta integrar la teología cristiana con el pensamiento clásico griego y romano. La ética agustiniana está inspirada en la filosofía de Platón con la influencia de Plotino. Piensa que al alma humana contiene una norma divina (la idea de Platón) que le guía hacia la felicidad (beatitud o santidad). Sin embargo, no basta conocer esa norma

divina, sino que es necesario ser movido hacia ella por medio del amor. La ética agustiniana establece un imperativo claro: «ama y haz lo que quieras».

Agustín trató de integrar la concepción platónica del bien con el concepto cristiano de la bondad como atributo de Dios, y del pecado como la caída de Adán, de cuya culpa el hombre es redimido por la gracia de Dios. Dado que Dios es el ser supremo, es necesariamente bueno y fundamenta todas las cosas; el mal no existe en sí mismo, sino que es privación del ser, así como la oscuridad es privación de la luz.

Para Agustín, la razón principal del filosofar es la vida feliz, el deseo de felicidad (*De civitate Dei*, XIX, 1). Y la felicidad se alcanza realizando el bien, más concretamente, el bien moral. Pero el verdadero bien es aquél que de modo seguro y sin temor a perderse llena la voluntad y satisface el universal deseo de beatitud.

Para identificar ese bien, hace falta encontrar el camino, y el camino no es otro que la sabiduría

cristiana, el camino de Cristo, la Sabiduría de Dios. El acierto en la elección del camino asegura el encuentro del fin adecuado (*Confessiones*, VII, 27). El punto de arranque es el ser humano, compuesto de alma y cuerpo. Siendo el alma lo más excelente, ningún bien inferior puede presentarse como fin. En lo más profundo del alma habita la verdad: “No andes vagando fuera. Vuelve en ti. La verdad habita en el hombre interior. Y si encontraras mudable tu naturaleza trasciéndete a ti mismo” (*De vera religione*, 39, 72). Ser feliz es gozar de Dios; fuera de Dios, el ser humano es miserable y vive enajenado de sí mismo. La vida feliz es lo que da sentido a la filosofía, pero la causa de la felicidad es Dios, tanto personal como colectiva.

La vida moral consiste en un proceso de conversión: obrar bien es convertirse a Dios. Y la conversión exige obrar bien. El bien puede clasificarse en cuatro géneros: 1º) el que está sobre nosotros: Dios; 2º) el que somos nosotros: uno mismo; 3º) el que está junto a nosotros: el prójimo; y 4º) el inferior a nosotros: el cuerpo. Esos bienes se orden uno al otro

y todos al amor de Dios, que es el bien eterno, que ha de amarse por sí mismo, como la única fuente de felicidad.

El deseo de felicidad implica dos cosas: poder y tener lo que se quiere y querer lo bueno. Tener lo que se quiere es vivir feliz y querer lo bueno es vivir bien. Sin embargo, después del pecado, el ser humano carece del poder de vivir bien, pero conserva el deseo de vivir feliz. Ese deseo de felicidad es lo que Agustín llama libre albedrío; y lo que ha perdido por el pecado, el poder vivir bien es lo que denomina libertad. El querer del libre albedrío es incapaz para el bien; carece del poder de hacer el bien por el pecado. Para poder vivir bien es necesario el don de Dios, la gracia. La libertad requiere ser liberada del pecado; su liberación es un don divino.

Tomás de Aquino (1225-1274) es otro de los representantes significativos de la ética cristiana de la Edad Media. Para este autor, que sigue muy de cerca la filosofía de Aristóteles, todos los seres tienen un fin prefijado: el objeto propio de la

voluntad es el fin y el bien; por consiguiente, todas las acciones humanas, necesariamente, se ordenan a su fin. El ser se perfecciona buscando su fin natural, cuando lo alcanza, es feliz. El fin último (y el bien supremo) del ser humano es Dios; el hombre que busca su verdadero bien se encamina hacia la divinidad. El fin de toda criatura es cumplir la ley eterna de Dios, que se refleja en cada uno a través de la ley natural; la obligación moral es, entonces, un eco de la ley eterna. Esa ley natural – participación de la ley eterna- se conoce por medio de la razón y está fundamentada en el libre albedrío.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, establece que el ser humano está regido por la razón. Asumiendo la definición de persona de Boecio, «sustancia individual de naturaleza racional», el aquinate afirmará que la vida moral debe adecuarse a la razón, más concretamente a la razón que rige el mundo que no es otra que la divina sabiduría. Esto significa que el conocimiento de la verdad está por encima del deseo del bien: "la verdad es el fin último del universo" (*Summa contra Gentiles*, I, 1). La

verdad está por encima del bien, y el entendimiento sobre la voluntad.

Como consecuencia, en el ámbito moral, lo prescrito como bueno responde a que es en sí bueno, no que sea bueno porque es prescrito. La sabiduría es la perfección del ejercicio racional, y la razón tiene por cometido conocer el orden de la naturaleza. La naturaleza hace relación a la esencia de las cosas y específicamente a su principio de operaciones que le son propias. Cada cosa obra según lo que es y esa operación se denomina natural. El obrar del ser humano es consciente y deliberado: el hombre es dueño de sus actos en cuanto está dotado de razón y puede así dar forma a su querer. La voluntad es, por tanto, un apetito racional. Los actos propiamente queridos son los propiamente humanos (*Summa Theologicae*, I-II, 1, 1). Esto significa que el obrar humano es voluntario. Y acción voluntaria es la acción del agente que obra con conocimiento de causa, es decir, del fin. Los fines son variados, pero todos se ordenan al fin último, que es Dios.

Para Tomás de Aquino, el obrar humano supone actualizar las potencias; el acto en relación a las potencias es perfección; y perfección equivale a bien. El bien es el término del apetito o de la inclinación natural; es el bien humano, y, por tanto, el bien moral. El proceso de perfección humana termina en la posesión del sumo bien que se corresponde con el fin último. Para alcanzar esta meta, el ser humano ha de sujetar todas sus capacidades (de vivir, de sentir y de pensar) al imperio de la razón. La perfección supone, entonces, despojarse de las potencias inferiores, de los apetitos (concupiscibles, irascibles y racionales) que han de estar bajo la dirección y el control de la razón. Esto no supone el rechazo a las cosas del mundo, sino que el hombre debe orientarlas a su fin último y a la consecución del bien supremo. Y el camino para lograrlo es moderar las pasiones a través de la virtud.

En este punto, el Tomás de Aquino sigue de cerca tanto a Platón como a Aristóteles, desarrollando la doctrina de las virtudes. A la clasificación aristotélica

de virtudes morales y virtudes intelectuales, añade las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) propias del cristianismo. Para ayudar al hombre en su camino de perfección, Dios instruye a los seres humanos por la ley y les ayuda a través de la gracia.

La ley tiene una clara función pedagógica, pues está ordenada a hacer a buenos a los hombres. La ley se expresa de tres formas: la eterna, que es la razón del gobierno divino universal y que es el fundamento de todas las leyes; la natural, que es la participación de la ley eterna en la criatura racional y que coincide con la razón natural; y, por último, la humana, que se deriva de la ley natural y es obra del hombre.

Tomás de Aquino presta especial atención a la ética social. La acción política ha de ser juzgada por criterios éticos. La ética del buen gobierno se resume en la práctica de la justicia y de las virtudes subordinadas. La práctica de la justicia (dar a cada uno lo suyo) garantiza la consecución del bien común de la sociedad. Las leyes pueden ser justas o injustas. Las injustas son las que se oponen al bien humano, las que no se ordenan al bien común o no

son equitativas. Por ello, no obligan en conciencia, a no ser por evitar el escándalo o el desorden social. Cuando las leyes son contrarias al bien divino, nunca es lícito obedecerlas, porque es más importante obedecer a Dios antes que a los hombres (*Summa Theologicae*, I-II, 96, 4). El ser humano es un ser social por naturaleza; sin la sociedad no podría ni subsistir ni desarrollarse plenamente. También es político por naturaleza, ya que sin una institucionalización de la sociedad la razón de ser de éste quedaría frustrada. La sociedad no se reduce a la suma de los individuos. Tiene consistencia propia, distinta y por encima de las personas. La sociedad es una unidad de orden y goza de personalidad moral.

El bien común es más divino que el de los particulares. Lo propio del orden social y político es que es humano. Por tanto, el imperio político es también obra de la razón, orientada a su fin, que no es otro que el bien común. El verdadero soberano del orden político es el bien común. La valoración de cualquier régimen político está en relación con el bien común: será bueno si se ajusta a él y malo si

no lo hace. El poder reside en el pueblo, entendido este como cuerpo, como comunidad.

3. Sistemas éticos modernos y contemporáneos

En la época moderna y contemporánea se han desarrollado diversos sistemas éticos que han tenido y tienen una influencia importante en la filosofía moral. A continuación vamos a exponer aquellos sistemas éticos que tienen un interés especial por su influencia en la sociedad actual, comenzando con los sistemas desarrollados en la época moderna y finalizando con las teorías contemporáneas (siglo XX y comienzos del XXI).

Antes de exponer estos sistemas, nos parece oportuno hacer algunas consideraciones previas para entender el cambio tan radical que experimenta la reflexión ética en los autores que comentaremos.

Los nuevos planteamientos nacen por la conjunción de varios factores, de los cuales los dos más importantes son: “la conciencia del fracaso de la Filosofía Clásica como pretensión de alcanzar la

sabiduría, y el inmenso prestigio que adquieren en el ámbito del conocimiento las matemáticas, tanto en su rigor y exactitud propios, cuando en su utilidad para el verdadero conocimiento del mundo, pues, como escribió Galileo, «las matemáticas son el lenguaje del mundo»" (Ruiz Retegui, 1987: 12).

El fracaso de la filosofía se expresa en el hecho de que ningún sistema filosófico alcanzó, al menos hasta el inicio de la época moderna, imponerse definitivamente en la conciencia humana. La razón principal estriba en la imposibilidad de conocer con exactitud la razón de ser de la ética como disciplina filosófica.

La afirmación más radical está en la afirmación de la ininteligibilidad (imposibilidad de un conocimiento cierto) de cualquier significado relativo a la esencia de las cosas y a su finalidad. El único conocimiento verdadero es el científico, el de la facticidad; se trata del conocimiento de las regularidades del comportamiento y de las leyes de la regularidad en los hechos. Las esencias y las finalidades no son

objeto de conocimiento científico, sino construcciones y decisiones humanas (ibídem).

Un primer intento de replantear la ética se manifiesta en la transformación de la ética en ciencia de las costumbres: "La ciencia de las costumbres considera el fenómeno ético como un fenómeno más de los que pueden observarse objetivamente en el mundo. Trata de los valores éticos vigentes en las diversas sociedades, de sus razones de dependencia mutua y de sus articulaciones lógicas, pero los trata no como algo que deba ser realizado en sí mismo, sino, justamente como hechos: como unos hechos más de los que se encuentran en el mundo. Es decir, trata de imperativos éticos no éticamente, sino científicamente, sea sociológicamente o psicológicamente. La ciencia de las costumbres consigue así ser verdaderamente científica, pero, en esa misma medida, se aparta de una consideración propiamente ética, es decir no puede realizar una «valoración» de los valores, porque esos valores éticos no son considerados como tales, sino como hechos" (ibíd.: 14-15).

Bajo este enfoque, surgió la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor. Los juicios de hecho son aquellos susceptibles de una fundamentación científica, y, por tanto, son hechos objetivos, perfectamente conocidos. Los juicios de valor, en cambio, no son afirmaciones sobre la realidad objetiva, sino sobre las afecciones que esos hechos objetivos producen en la sensibilidad o emotividad de las personas. Esto significa que sobre estos juicios resulta imposible pretender un consenso universal, pues son dependientes de la formación de las personas, de sus gustos, de sus decisiones, etc. Como consecuencia, los juicios de valor no tienen una fundamentación científica ni objetividad alguna. Esta es la postura tanto del positivismo científico como del racionalismo crítico.

La distinción tajante entre hechos y valores es una de las manifestaciones prácticas más claras de la negación de los significados naturales y de la consiguiente convicción de que el hombre sólo puede conocer lo que él ha hecho (ibíd.: 15-16). Esta situación llevó a dejar de lado cualquier discusión

racional en el ámbito de la ética. Cualquier intento de proponer una forma de comportamiento moral que tuviese carácter universal sería tachado de fanatismo y/o fundamentalismo ético. Sin embargo, a pesar de ello, la sociedad moderna y contemporánea no ha dejado de buscar criterios éticos que puedan tener validez universal.

Utilitarismo

El Utilitarismo tiene su origen en Inglaterra en los siglos XVIII y XIX, bajo la influencia de la ilustración. Concibe la felicidad como bienestar o satisfacción de necesidades; es la aplicación del espíritu liberal que anima la primera revolución industrial, basado en el convencimiento de que la producción de bienes útiles, al mismo tiempo que mejora sus ganancias y logra su prosperidad, proporciona bienestar a los demás, mejora su nivel de vida.

La utilidad o el interés se convierten en el objeto de la actividad moral, de tal manera que se puede decir que el utilitarismo es aquella doctrina que considera la utilidad como valor supremo y norma de conducta

a la que está sometido, como medio a fin, cualquier otro deber, norma o virtud.

Para los utilitaristas, el criterio de obligación moral es el principio de utilidad, según el cual es moralmente exigible aquella acción cuyas consecuencias son óptimas para la felicidad de las personas afectadas.

Este principio moral incluye cuatro principios parciales (Höffe, 1994):

1º) Las acciones no deben valorarse por sí mismas, sino por sus consecuencias (principio consecuencialista).

2º) La medida de las consecuencias es su utilidad, no con vistas a cualquier fin o valor, sino a lo bueno en sí (principio de utilidad).

3º) El valor bueno en sí y supremo es la satisfacción de las necesidades e intereses humanos, la felicidad, dejando al individuo la determinación del contenido de su felicidad. El criterio es aquí la cantidad de satisfacción que procura una acción, reducida por la

cantidad de insatisfacción que produce (principio hedonista).

4º) Lo decisivo no es la felicidad de determinados individuos o grupos, sino la de todos los afectados por la acción, es decir, el bienestar general (principio social).

J. Bentham (1748-1832), formuló como primera ley de la Ética el llamado "Principio de interés", según el cual el hombre actúa siempre movido por sus propios intereses, que se manifiestan en la búsqueda del placer y en la huida del dolor. Promover el placer, el bien o la felicidad es la misma cosa y es la meta de toda actuación humana. Pero la búsqueda del placer y la evitación del dolor, establecidos como norma individual, pueden entrar en continuas colisiones de egoísmos particulares.

Por esta razón, y para evitarlo, considera necesario que esa norma rija en toda la sociedad: así aparece el "principio de la felicidad", equivalente al principio de interés: asegurar la mayor cantidad posible de felicidad para el mayor número posible de individuos.

Por otra parte, la recta actuación moral no es fruto espontáneo y habilidad automática, por todos conseguida. Para actuar moralmente es necesario establecer la “aritmética de los placeres”, en la que el bien son los ingresos y el mal, los gastos. Es decir, es necesario saber hacer un cálculo entre placeres y dolores de tal manera que el balance resulte siempre positivo.

J. S. Mill (1806-1873), defiende la prioridad de los aspectos cualitativos sobre los cuantitativos. El tema no es la cantidad de sensaciones, sino la cualidad de las mismas. Los placeres intelectuales son superiores a los simplemente sensoriales. Se distancia de Bentham, al afirmar que el interés general se ha de buscar por sí mismo y no por las ventajas que trae el interés particular. No se trata de que haya que buscar el interés de los más posibles, porque eso asegura el mío, sino que es la sociedad la que tiene prioridad y la que es destinataria de la felicidad. Lo que se persigue, en última instancia, es la felicidad de la humanidad.

Moral autónoma

Emmanuel Kant (1724-1804), representa una verdadera revolución en la Ética Filosófica, tanto en el orden práctico como en el orden especulativo; en el orden práctico, al centrar toda la vida moral, no ya sobre el bien, sino sobre la pura forma del deber, y en el orden especulativo, al centrar el conocimiento y el objeto del saber no sobre el ser, sino sobre el sujeto cognoscente y sus formas *a priori*. La finalidad de Kant consistió en construir una ética puramente filosófica, una ética de la Razón Pura que fuese al mismo tiempo un cumplimiento definitivo – y un sustituto – de la ética tradicional de la fe cristiana (Maritain, 1966).

Para Kant, existen dos hechos incontestables de los que parte y cuya existencia, lejos de discutir, quiere explicar y justificar. Éstos son el «hecho del conocimiento» y el «hecho de la moralidad». Admite la existencia de un conocimiento con validez universal, que se expresa en la ciencia, y la existencia de la conciencia moral, del hecho moral. Ambos hechos son irreductibles, forman parte de dos

mundos diferentes, a pesar de que se llegue a ellos mediante la misma razón, en su doble uso, teórico y práctico, respectivamente. El campo del conocimiento es el mundo de la naturaleza, entendida como el mundo de la experiencia. Es el mundo de la necesidad, donde podemos contar con que toda nuestra experiencia está gobernada por leyes físicas y esto no porque nos conste que este mundo sea así, sino porque esa es la manera que tiene nuestro conocimiento de organizar los datos que le llegan de la experiencia.

Kant lleva a cabo un giro radical con relación al conocimiento, al invertir las relaciones sujeto-objeto. No es el sujeto quien se pliega al objeto, como afirmaba Aristóteles, sino al revés: lo que el sujeto conoce no es el objeto tal como es, sino tal como es producido por la razón. Algo parecido sostiene en el orden moral: la ley no le viene de fuera a la conciencia; ella encuentra en sí misma y se da a sí misma la ley moral. Tanto en un proceso como en otro, el hombre es sujeto activo y creador.

Si el mundo de las percepciones sensibles es el mundo de la necesidad, no puede ser éste el mundo de la moral, que exige la libertad y la autodeterminación para darse. Teniendo en cuenta que existen comportamientos que responden a preceptos morales, hay que establecer las condiciones que deben tener estos preceptos para que puedan ser reconocidos como tales.

Su punto de partida es que nada puede ser incondicionalmente bueno excepto una “buena voluntad”. Cuáles sean los motivos por los que el agente actúa es lo que hay que averiguar, cuáles son sus intenciones, independientemente del acto concreto que realice. Es la intención la que cuenta, no el tipo de acción que se lleve a cabo. Así establece que el único motivo posible para una «buena voluntad» es el cumplimiento del deber por puro respeto al deber. Sin embargo, no es suficiente actuar conforme al deber, porque esto podría ser fruto de una inclinación natural o temperamental, sino que es necesario actuar por el deber. De las tres clases posibles de acciones -las contrarias al deber,

las hechas conforme al deber y las realizadas por el deber-, sólo estas últimas son objeto de la moral. Cualquier otro motivo sería ajeno a la voluntad y podría obedecer a otros motivos –egoístas o altruistas- comprometiendo la autonomía de la conciencia moral.

Ahora bien, ¿cómo puede conocer cada uno el deber? Según Kant, por la existencia en nosotros de una ley reconocible racionalmente y válida universalmente para todos los seres racionales, que él denomina el "imperativo categórico". La existencia del imperativo categórico se pone de manifiesto en el descubrimiento en nosotros de un conjunto de preceptos que podemos querer para nosotros mismos y querer, coherentemente, que sean universales y aplicables a todas las personas. Esta condición de universalidad es la prueba más fehaciente de que se trata de imperativos morales: que puedan convertirse en leyes universales de conducta.

El imperativo categórico lo formula Kant de diversas maneras:

1ª) Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda parecer que mi máxima deba convertirse en ley universal.

2ª) Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza.

3ª) Obra de tal manera que trates siempre a la Humanidad, sea en tu persona o en la de otro, como un fin, y que no te sirvas de ella como de un medio.

El imperativo categórico se opone al «hipotético», pues éste se expresa en forma condicional: “debes hacer tal cosa si quieres... (ser feliz, justo...)”. El imperativo categórico, que es el imperativo moral, no aparece con ninguna condición: “Debes hacer tal cosa, simplemente porque eso es lo que tienes que hacer”.

El imperativo categórico es universal y necesario, emana de la razón en su uso práctico y se le imponen como tal al hombre, que se siente responsable ante ellos por ser libre e inmortal.

El sistema ético kantiano, por ser puramente formal, tiene que postular un deber para todos los hombres, independientemente de su situación social y cualquiera que sea su contenido concreto.

Por ser una moral autónoma, que se opone a las morales heterónomas, en las que la ley que rige a la conciencia moral le viene de fuera, se consuma en ella la tendencia antropocéntrica que se inicia en el Renacimiento. Al concebir el comportamiento moral como algo propio de un sujeto autónomo y libre, activo y creador, Kant es el punto de partida de una filosofía y una ética en la que el hombre se define ante todo como ser activo, productor o creador (Sánchez Vázquez, 1995).

Para finalizar la descripción del sistema kantiano, acudimos a Maritain (1966: 141) quien explica con especial claridad que: “Para Kant la persecución de la felicidad, la consideración del placer o de la utilidad y del interés propio, el amor racional de sí mismo, pueden sin duda jugar un papel en la materia de la moralidad, y como teniendo relación con ciertas cosas que un hombre puede o incluso

debe proponerse hacer –por ejemplo, debe tener cuidado en la conservación de su salud-, pero siempre con la condición que la única razón formal o motivación fuese la del deber, la de la reverencia por la ley”.

Ética de los Valores

Esta doctrina establece que toda elección moral es un acto preferencial: entre posibles fines cada persona prefiere uno sobre otro. Y si hace esto es, sin duda, porque le parece que aquel que elige es mejor, es más valioso que el otro; considera obrar mal o un desorden moral hacer lo contrario. Esto significa que puede juzgar su conducta en términos de valor (*áxios*, en griego): se obra moralmente cuando se prefiere lo valioso. Las cosas, además de existir, valen.[4]

Max Scheler (1874-1928) es uno de los principales representantes de la Filosofía de los Valores o Axiología (Teoría de los Valores). Según este autor,

[4] En la Tercera Parte de este libro exponemos detalladamente la teoría de los valores.

los valores son cualidades objetivas que son captadas por lo que él denomina “intuiciones intencionales”, de manera parecida a como los sentidos captan los objetos sensibles, o el entendimiento, las verdades.

Los valores no pueden ser confundidos con cosas ni con bienes. Los valores, a diferencia de los bienes, son inespaciales e intemporales, aunque necesiten de los seres concretos para darse, y son inalterables en cuanto que permanecen como tales en todas las épocas.

El ser humano no crea los valores sino que los encuentra y existen independientemente de su captación, si bien están sujetos a la comprobación de las personas en la práctica diaria, que es el campo de la moral.

Existe un mundo de los valores independiente y absoluto (autonomía), cuya existencia, sin embargo, no es real, sino sólo ideal. Pero los valores existen en sí, sin que sea necesaria la existencia del ser humano o su conocimiento por parte del mismo, que

puede ignorarlos o manifestarse más sensible a ellos en unas épocas que en otras, sin que esto afecte a los valores.

Scheler establece una jerarquización de los valores, agrupándolos en cuatro categorías:

1º) La serie de lo agradable y lo desagradable (goce, sufrimiento, placer, dolor...).

2º) Valores de la sensibilidad vital, cuyos polos opuestos son lo noble y lo vulgar (salud-enfermedad, alegría-tristeza...).

3º) Esfera de los valores espirituales, clasificados en tres niveles: estéticos (belleza-fealdad), jurídicos (justicia-injusticia) y de la ciencia y la cultura (valores derivados).

4º) Valores religiosos (sagrado-profano, beatitud-desesperación).

Cuando un valor es realizado en la vida, se convierte en un valor moral. Por ello, actuar bien, es decidirse por un valor que ha sido reconocido como preferible; mientras que actuar mal es, al contrario, postergar

un valor que el sujeto acertada o desacertadamente ha reconocido como superior. Es aquí donde interviene la intencionalidad del sujeto.

Existencialismo

Otro enfoque formalista, más radical que el de Kant, que, sin embargo, ha tenido menos alcance filosófico, es el existencialismo. El Existencialismo es una corriente filosófica que se caracteriza por anteponer la existencia a la esencia; el hombre primero es y después alcanza su definición con lo que hace.

Soren Kierkegaard (1813-1855), es el precursor del existencialismo. Su punto de partida es la singularidad, la individualidad del ser humano. Lo singular por excelencia es el individuo nacido a la existencia. El pensamiento de Kierkegaard tiene como eje su propia subjetividad y su única singularidad, restituyendo contra la doctrina de Hegel la verdad de que el lugar propio en que la singularidad y la subjetividad tienen su realidad y

significación, es el individuo existente (Maritain, 1966: 461).

Kierkegaard enfatizó lo singular, la unicidad y la incomunicabilidad de la persona humana individual. Sin embargo, el término singular puede entenderse de dos formas: 1º) Lo singular es lo individual y 2º) La singular es excepcional. El ser humano singular es un ser extraño, insólito, extravagante, desplazado.

En su obra reacciona contra lo general, lo universal. Plantea que la persona debe interiorizar los principios éticos y la ley general por medio de la conciencia para conciliar lo singular con lo general (Maritain, 1966: 465). A Kierkegaard le interesa la decisión singular en situaciones singulares, por la que las personas determinan actuar no como los demás (gregariamente), sino como excepción. Corresponde a la conciencia y a la prudencia del individuo efectuar la recta decisión en la que se manifiestan y se individualizan las leyes generales.

De lo anterior, podemos deducir que no importa tanto el contenido de la ética sino la «actitud», el

«talante» y la «forma», el cómo de las acciones morales de cada individuo, que son buenas no por otra cosa que por la excepcionalidad, la sinceridad, la seriedad y la decisión que se ponga en la elección.

En función de esto caracteriza y distingue la actitud ética frente a la actitud estética y la actitud religiosa. Considera estas actitudes como tres estadios escalonados según el grado de autenticidad que en ellos encuentra el individuo. El más alto es el religioso, porque es el más auténtico ya que el individuo se encuentra más a sí mismo y, mediante la fe, a solas con Dios y su conciencia. Lo ético es la antesala de lo religioso y el grado siguiente en autenticidad porque, aunque es el individuo quien actúa, ha de hacerlo de acuerdo con normas generales, lo que le hace perder subjetividad, que es sinónimo de inautenticidad.

Gabriel Marcel (1889-1973) distinguió la existencia auténtica de la inauténtica o vana. Según este autor el hombre moderno carece del sentido ontológico, del sentido del ser. La época contemporánea se caracteriza por el desorbitamiento de la idea de

función: considerar al ser humano como un conjunto de funciones vitales, psicológicas y sociales (consumidor, productor, ciudadano). El ser humano, entendido como un agregado de funciones, vive preocupado de repartir sus actividades en el tiempo; de ese modo, consagra determinadas horas al descanso, al sueño, al ocio, etc. Dentro de esa vida, distribuida en funciones diversas, la muerte se presenta como una caída en lo inutilizable, como desperdicio puro. Por ello, el mundo centrado en la función es realmente lamentable, triste. Esa vida apoyada en la funcionalidad conduce a la desesperación, porque es una vida vacía, sin sentido; no hay cabida para el misterio, todo está centrado en el problema. La vida humana queda reducida a lo enteramente natural y ello no es más que la expresión de un racionalismo degradado.

El problema, que es objetivo, se encuentra entero delante de cada ser humano, está sometido a la técnica (puede resolverse acudiendo a ciertas reglas o métodos racionales) y es completamente impersonal.

El misterio, en cambio, es de naturaleza diferente: pertenece al plano trascendente, es metaproblemático. La filosofía no se ocupa de problemas sino de misterios que dan cuenta de la auténtica existencia. Dentro de los misterios se encuentra el bien y el mal, la libertad, el conocimiento, el amor, la unión del cuerpo con el alma… Pero el misterio principal es el misterio del ser. Y el modo de acercarse a él no es la vía conceptual, sino la experiencia concreta y el recogimiento; el recogimiento es un paso reflexivo centrado en la experiencia humana más íntima, no es el resultado de un proceso racional.

Jean Paul Sartre (1905-1980), se opone radicalmente al esencialismo que concibe al ser humano conforme a una naturaleza fija. La existencia, afirma, precede a la esencia, es decir, al hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo y después se define. El ser humano, por tanto, es como un proyecto que se determina a través de su existencia: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”.

Apoyado en la tesis de la libertad del hombre y en un ateísmo radical, afirma que al ser humano no le queda otra fuente de justificación de sus acciones que su voluntad. “El hombre resulta ser enteramente responsable de sus actos, puesto que no hay esencias ni seres trascendentes a los que deba rendir cuentas”. El ser humano no puede sujetar su acción a ninguna norma ni imperativo, ni siquiera a uno tan poco concreto como el imperativo kantiano. Hay, por tanto, un rechazo a todo valor que tenga un carácter universal. A cada sujeto singular le corresponde crear o inventar los valores orientadores de su conducta, en relación a los fines escogidos libremente.

Las acciones humanas son únicas e irrepetibles, ninguna se parece a ninguna, no caben fórmulas ni recetas para ellas: ser moral es ser fiel a su libertad, a la que por otra parte, el hombre está condenado “condenado a ser libre”, porque él no la ha elegido. Pero el hombre es tanto más él mismo cuanto más consciente es de su libertad, de su limitación y finitud, que no va a ninguna parte, que es una

«pasión inútil». El hombre, como consecuencia, debe crear sus propios valores, que no dependen de su contenido, sino del ejercicio de libertad que suponen: el ser humano hace valiosas las cosas al elegirlas. La libertad es el valor supremo, la única norma.

Con esta afirmación, Sartre no está justificando la pasividad del hombre. Más bien, significa la responsabilidad de responder ante uno mismo y ante la sociedad; la vida es un compromiso constante por crear sus propios valores. Y, puesto que existen los otros, sólo podemos tener como fin nuestra libertad si reconocemos también como fin la de los demás; “eligiéndome a mí, elijo al hombre”.

La responsabilidad humana no es meramente individual; al elegir una forma de existencia, el hombre está eligiendo por toda la humanidad. Si no hay más allá, es preciso hacer más humano nuestro breve existir, y ésta es una empresa de todos: los demás son a la vez nuestra salvación y nuestro castigo; nuestra salvación como compañeros de lucha, nuestro castigo como incomunicación.

Moral Abierta

Otro sistema ético que ha tenido un alcance significativo es el denominado Moral abierta, representado principalmente por Henri Bergson (1859-1941).

Como punto de partida, debemos indicar que Bergson considera que la filosofía moral presupone unas fuerzas que no dependen de la razón, sino de la vida y del principio de la vida, cuestión que explicaremos más adelante.

Especialmente en dos de sus libros, *La evolución creadora* y *Las dos fuentes*, Bergson reflexiona sobre el sentido de la obligación. Contrariamente a lo expuesto por Kant, Bergson opina que la obligación no se deriva de la razón práctica y, además, considera que la obligación no tiene una posición preeminente en la ética filosófica. Sin embargo, considera que la obligación es un rasgo sobresaliente de la conciencia moral (Copleston, 2000, IX: 202). La obligación, como lo señala también Kant, presupone la libertad. No se refiere aquí a las

obligaciones de la naturaleza, que han de acatarse porque éstas son declaraciones del proceder real de los seres. Su atención está centrada en las leyes morales. En las primeras se da la necesidad, en las segundas, obligación.

Según Bergson, la fuente de la obligación es la sociedad. La obligación es entendida como una presión que ejerce la sociedad sobre la persona. El deber expresa la voz de la sociedad. Las personas cumplen las obligaciones sociales, muchas veces sin reflexión y sin resistencia alguna. Sólo cuando el ser humano experimente cierta resistencia es consciente del sentido de la obligación. Pero el ser humano tiene a obedecer de un modo automático, es proclive a adaptarse a la presión social. La sociedad, para este autor, tal como aquí la considera, es una sociedad «cerrada»: una sociedad concreta que tiene conciencia de sí como tal sociedad, distinta de otros grupos sociales. De esta sociedad cerrada emana la obligación en las personas que la conforman; y la función de la presión social es mantener la cohesión y la vida de esa sociedad. El origen, por tanto, de la

obligación es infraintelectual, en el sentido de que es la forma que adopta en la sociedad humana la actividad instintiva delos miembros de las sociedades infrahumanas.

En definitiva, según Bergson, recibimos y nos plegamos a una moral transmitida, una moral que él califica de moral «cerrada» y que define como el conjunto de obligaciones que la sociedad transmite e impone a los individuos y que éstos aceptan pasivamente y sin mayor reflexión. Esta moral cerrada, estática, meramente recibida apenas es otra cosa que la salvaguarda de los intereses del grupo social. La obligación en la sociedad viene a jugar el mismo papel que la necesidad en el mundo gregario animal.

Como consecuencia, Bergson explicará que una sociedad primitiva hace extensivo el alcance de la obligación moral a reglas de conducta que en estos momentos no clasificaríamos como normas morales. En la medida en que progresa la civilización, "la razón humana comienza a distinguir entre las reglas de conducta que todavía siguen siendo necesarias o

auténticamente útiles para la sociedad y aquellas otras que ya no son necesarias o útiles. Empieza también a distinguir entre las reglas que se ve que son imprescindibles para la cohesión y la conservación de cualquier sociedad tolerable y los convencionalismos que difieren de una sociedad a otra" (Ibíd.: 205).

Frente a esta moral cerrada, Bergson afirma la existencia de la moral «abierta» o moral del llamamiento o de la aspiración, de origen supraracional; ella es consecuencia del contacto entre los grandes idealistas y profetas morales y la fuente creadora de la vida misma. Es, por tanto, el resultado de una unión mística con Dios, que se expresa en al amor universal. En la moral abierta, el individuo reacciona ante el conformismo del sistema de prescripciones del grupo, se libera de su presión y, mediante el «élan vital» o impulso vital que ha creado la vida en sociedad, trasciende ésta y se orienta hacia la humanidad experimentando emociones nuevas. Este impulso determina una evolución en el tiempo, es una evolución creadora,

porque la realidad se va haciendo en una continuidad viva, no se compone de elementos dados, y sólo después de consumada puede intentar el pensamiento componerla con elementos inmóviles y dados, como si se quiere recomponer un movimiento con una serie de estados de reposo (Marías, 1954: 389).

La moral abierta no es tampoco un sistema de prescripciones sino que consiste en una propuesta de aspiración a lo mejor. Se trata de la moral del héroe, ser privilegiado que se convierte en paradigma o modelo que ejerce una fuerza de atracción en los demás, despertando también en los otros el «élan vital» que cada uno porta en sí mismo. Este «élan vital» no es una noción vacía y sin sentido, sino que expresa lo que los contenidos científicos e intelectuales no pueden recoger: la esencia del mundo, que es actividad y libertad.

La moral abierta no elimina a la moral cerrada, que Bergson considera como un primer estadio o momento de la dinámica creadora. Esta dinámica ha dado lugar a la creación de la propia sociedad. Pero

su dinamismo imprevisible no busca acomodarse a lo establecido sino crear nuevos modelos de vida. Este impulso creador es la verdadera fuente de la moral**.**

La ética analítica

Diversos autores contemporáneos, especialmente en el ámbito anglo-sajón, agrupados bajo el nombre de Análisis del lenguaje, han abordado la fundamentación de la ética a partir del análisis de los términos y/o palabras y las proposiciones morales estableciendo lo que ellos denominan la metaética.[5] Esta consiste en analizar el lenguaje moral para determinar el significado de los términos bueno o justo referido a las acciones humanas.

G. E Moore (1873-1958), en su obra *Principia Ethica*, estudió el significado de las expresiones del lenguaje ordinario y los resultados que producen oponiéndolo a lo que los filósofos a lo largo de la historia han querido expresar. Es una

---

[5] Disciplina que se ocupa, entre otras cosas, del análisis de los juicios de valor, sin emitir ella misma valoración alguna. La metaética no se pregunta qué es lo bueno, sino más bien qué decimos cuando decimos que algo es bueno.

ética del sentido común. Para lograr su objetivo, su investigación centró su atención en averiguar qué cosas se consideran buenas, para posteriormente definir lo bueno. Su principal aportación es que ese objeto o idea que la palabra bueno expresa es indefinible porque es el nombre de una cualidad irreductible. Critica a los filósofos que confunden las condiciones en que se puede predicar de algo que es bueno con lo bueno (es lo que denominan "falacia naturalista"). Denuncia el tránsito que se hace del ser al deber ser, es decir, querer extraer juicios de valor moral a partir de simples hechos. Considera que de lo que acontece en la naturaleza o en el ser humano no se puede deducir que sea bueno o malo. Si lo bueno existe, solo puede ser captado por la vía de la intuición: conocemos intuitivamente los fines a los que tenemos que dirigir nuestras acciones (Intuicionismo ético). Moore defiende la existencia de la experiencia moral, producto de la intuición intelectual. Afirma que existen aprehensiones intelectuales del bien, posibilitadas por la misma intuición intelectual. De ahí se concluye que las

experiencias de valor son consideradas como intuiciones o como sensaciones morales.

A. J. Ayer (1910-1989) establece, en su obra *Lenguaje, Verdad y Lógica,* el criterio de que todo enunciado, para que signifique algo, debe responder a una realidad comprobable por la experiencia. Las proposiciones éticas no añaden nada en ningún sentido a nuestro conocimiento; describen exclusivamente sentimientos de aprobación o desaprobación de conductas. Sirven, por tanto, únicamente como signo emotivo que expresa nuestra actitud y que puede evocar actitudes parecidas de un tipo u otro. Para Ayer un enunciado ético simplemente expresa nuestros sentimientos hacia un determinado tipo de situación, los juicios de valor, por tanto, carecen de significado. Los términos éticos son pseudo-conceptos que no agregan ningún contenido a las proposiciones en las que se los incluye. Cuando se pronuncia un juicio de valor no se afirma nada: ni sobre algún objeto del mundo ni sobre el estado personal de ánimo; sólo se expresan

ciertas emociones. Por ello, esta postura puede catalogarse de emotivismo: los términos éticos tienen exclusivamente un significado emotivo.

TERCERA PARTE

TEMAS DE REFLEXIÓN DE LA ÉTICA

El bien moral

El problema del bien ha sido planteado extensamente a lo largo de la historia por diversas disciplinas, entre ellas la filosofía. La definición de los "bueno" ha tenido siempre dos enfoques:[6]

1º) Cuando se entiende como «bueno» aquello que es determinado por el sujeto a quien le afecta: lo bueno queda determinado por la valoración subjetiva (subjetivismo).

2º) Cuando se entiende como bueno aquello que tiene un sentido objetivo y absoluto, independientemente de la valoración del sujeto (objetivismo).

La pregunta fundamental sería entonces: ¿qué bien debe prevalecer, el particular o el universal? Desde los orígenes de la filosofía, concretamente en el

---

[6] Los temas que desarrollamos a continuación contienen algunas ideas fundamentales que no pretenden agotar la reflexión correspondiente, sino sugerir planteamientos y modos de enfocar los problemas éticos centrales que afectan al ser humano.

ámbito griego, “los filósofos, comenzaron a buscar una medida o regla con la que medir las distintas maneras de vivir y los diversos comportamientos” (Spaemann, 1987: 20). Ante la disyuntiva planteada, si prevalecía el bien particular sobre el universal, o su contraria, los filósofos se preguntaban: “¿Qué es lo que mueve a aceptar que las palabras “bueno” y “malo”, bien y mal, tienen no sólo un sentido absoluto, sino un significado universalmente válido?” (ibídem).

El relativismo moral, que se ha expresado de diversas maneras a lo largo de la historia humana, ante la pregunta sobre la universalidad del bien responde de dos maneras:

1ª) Todo ser humano debe seguir la moral dominante en la sociedad en que vive (por tanto, no existe una moral universal, sino que es cambiante de acuerdo a la cultura que predomina).

2ª) Cada ser humano debe seguir su propio criterio moral (no está sujeto, por tanto, a ninguna norma moral objetiva).

En cuanto a la primera postura, cabe preguntarse: ¿es coherente fijar como una máxima universal la afirmación de que debe seguirse la moral dominante?, ¿sería esta la única afirmación universal válida?. Además, ¿acaso en la sociedad actual existe una cultura dominante?, ¿cuál es esa cultura?

La segunda postura rechaza cualquier moral objetiva, porque considera que ello supondría una represión o sojuzgamiento de los individuos; en este contexto lo "bueno" se entiende como bueno para mí en un determinado sentido. Esta postura puede catalogarse como amoralista, porque niega cualquier principio ético que tenga un sentido universal: cada ser humano debe vivir según su moral, sin otro añadido.

En toda acción pedagógica está presente, de un modo o de otro, la idea del bien y más específicamente la de bien moral. Reflexionar sobre este tema, por lo tanto, resulta necesario si no queremos caer en una contradicción profunda en nuestra tarea educativa. Tenemos, pues, que contestar la pregunta central: ¿qué es el bien?

Según Maritain (1966: 46-47), el bien puede considerarse desde dos perspectivas: el bien como sinónimo de fin y, el bien como sinónimo de valor. Cuando se le identifica como fin se entiende que “El bien, por lo mismo que es bien, es el objetivo al que nos dirigimos. Y todo lo demás, o sea todo el orden de los medios, es bueno solamente en relación con este fin o, por consiguiente, si es propio para conducir a este fin” (ibíd., 46). Desde la otra perspectiva, el bien se presenta como bien porque “se nos muestra como una cierta plenitud del ser, un cierto acabamiento cualitativo intrínseco, cuya propiedad es la de ser amable o deseable: lo que es bueno es digno de amor, de ser amado y deseado, tiene un valor en sí y para sí” (ibíd., 46-47).

En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles encontramos una afirmación importante: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”. Cabe destacar que, como se puede observar en este mismo texto,

Aristóteles identifica el bien con el fin. Es por ello que con frecuencia habla de fin o de bien indistintamente.

Los fines y bienes son diversos, como son diversas las actividades del ser humano; unos son deseados más que otros porque se consideran más perfectos, más acabados o porque satisfacen más plenamente las apetencias correspondientes. Según Aristóteles, es más perfecto el fin o el bien que se busca y se elige por sí mismo y no por otra cosa. En este sentido, afirma que ese fin o bien perfecto es la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los demás bienes o fines los deseamos a causa de la felicidad que producen. El bien que "se busca por sí mismo lo llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa" (*Ética a Nicómaco*).

Los fines o bienes de cada actividad humana son diversos, cada uno representa el objetivo de la actividad que en ese momento realizamos. Sin embargo, si deseamos tomar decisiones oportunas, debemos articular esos fines o bienes en una totalidad, que sería el bien de la persona. Ese bien global de la persona es lo que entendemos por bien supremo o bien último, siguiendo el pensamiento de Aristóteles. Podemos establecer, entonces, que: "Fin último significa aquí el bien querido por sí mismo de modo absoluto, en razón del cual se quieren todos los demás bienes" (Rodríguez, 1991: 191).

Pero es necesario distinguir con más precisión los distintos bienes. La distinción más profunda la encontramos en la filosofía, entre el bien ontológico y el bien moral. Veamos en detalle esta distinción.

La noción de bien puede considerarse desde dos perspectivas: desde la metafísica (que establece el bien ontológico) y desde la ética (que afirma la existencia del bien moral). El bien en sentido ontológico es una propiedad del ente en cuanto tal. El bien moral, en cambio, es propio del ser humano

y de sus acciones libres: es el bien correspondiente a lo más específico de la naturaleza humana.

El concepto de bien tiene un primer origen experimental y sensitivo: todo ser humano capta como bueno aquello que le produce placer, gozo o alguna ventaja particular. Expresado de otro modo, podemos decir que a lo largo de nuestra vida tomamos decisiones que nos configuran de una determinada manera. Esas decisiones presuponen tomar postura acerca de lo que es bueno para nuestra vida considerada como un todo, es decir, globalmente, como dijimos antes.

Aunque esta primera noción es ya un concepto universal, no tiene todas las características de las nociones metafísicas. Para alcanzar este nivel, el bien debe desprenderse de la experiencia y de la materia (abstracción). Para ello, analizaremos el bien desde la perspectiva ontológica y moral.

La noción de bien ontológico está íntimamente relacionada con la noción de ser. Esta noción de ser es el primer concepto metafísico: todas las cosas

son. “El ser es así como una realidad inteligible, ilimitada que brota de la menor cosa y que vale para toda cosa, pero según títulos diversos” (Maritain, 1966:38). Esto quiere decir que todas las cosas son, pero difieren unas de otras por su carácter diverso: cada una es de un modo distinto. Esto significa que la noción de ser es más rica de lo que aparece en un primer momento; se expresa de diversos modos –en otras ideas-, como por ejemplo, las cosas son también verdaderas, buenas, y bellas.

Estos modos de ser han sido denominados en la tradición filosófica como trascendentales, es decir “objetos de pensamiento que no están en ninguna categoría, sino que impregnan todas las cosas” (Maritain, 1966: 39). Concretamente, esos trascendentales son:

a) Lo uno, que es el ser mismo en tanto que indiviso (en la medida en que una cosa es, es uno).

b) Lo verdadero, que es el ser mismo en cuanto se ofrece al conocimiento, al pensamiento; o sea, las

cosas son inteligibles: tienen capacidad de ser captadas por el intelecto (verdad ontológica).

c) Lo bueno, es el ser en tanto que se ofrece al querer, en cuanto es apetecido, apto para ser amado (bien ontológico).

d) Lo bello, que expresa el esplendor de los seres.

El bien en sentido ontológico se entiende entonces como una propiedad que pertenece a todos los entes: un ente es bueno por sí mismo, no en razón de otro. Por todo esto, se afirma que las nociones de ser y las de los trascendentales son convertibles, aunque no análogas: todo ser es uno, verdadero, bueno y bello por el hecho de ser, sin otra connotación. Es decir, no hay distinción real entre estas nociones; no hay más que una distinción de razón.

La Ética se preocupa por definir el bien en sentido moral. Sin embargo, esta definición supone la noción de bien ontológico. Todo ser es ontológicamente bueno, sin embargo, no todo ser es moralmente bueno. El bien moral se expresa en el orden de la

realización del ser humano, teniendo en cuenta el uso de su libertad y la conquista de su propio destino.

Todo acto moral aspira a ser una realización de lo bueno. Un acto moral positivo es un acto valioso moralmente, y lo es justamente en cuanto lo consideramos bueno (Sánchez Vázquez, 1995). El filósofo se pregunta por aquello que es bueno en todo lugar y tiempo, en todas las circunstancias, cualquiera que sea al acto moral de que se trate, o la situación concreta en que ése se efectúe. Aunque los términos bien o bueno no significan lo mismo para todos los filósofos, todos aceptan que el ser humano tiende hacia el bien, desea su bien.

En una primera aproximación diremos que lo bueno en sentido moral abarca aquellos actos humanos que consideramos positivos o valiosos desde el punto de vista moral. Sin embargo, esto no es suficiente. Debemos ir a la esencia del significado de bien y de bondad. El bien adquiere en el hombre carácter moral porque el hombre es libre, de manera que la consecución de su bien depende y es causada por su

libre autodeterminación. Conviene aclarar que el concepto de bien se contrapone al de mal; ambos términos se hallan en una relación recíproca y constituyen dos conceptos inseparables. Definir lo bueno entraña definir lo malo. Toda concepción del bien, supone necesariamente una concepción del mal. El bien se contrapone al mal como el ser al noser. Por tanto, sólo es posible definir el bien; el mal sólo puede ser descrito como ausencia de bien (Rodríguez, 1991).

Maritain (1966: 43-44), explica que la noción de bien moral implica dos cosas principalmente:

1ª) El valor, que significa la cualidad intrínsecamente buena de un acto humano.

2ª) El fin, que significa el bien al que tiende el ser humano y que es el objetivo último de su actividad moral.

Dentro de esta perspectiva, el bien puede considerarse como valor y como fin. Todo lo que es valioso se convierte en un fin para el agente moral.

¿Qué es lo que hace que las cosas, las acciones y la vida sean buenas, es decir, en qué consiste el bien moral?, o también, ¿qué es lo que constituye a un ser humano como bueno? Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podemos afirmar que no son los bienes exteriores o corporales, ni los bienes intelectuales por sí mismos los que definen al ser humano, sino las acciones humanas globales en cuanto que emanan de la libertad, es decir, las acciones voluntarias que perfeccionan al ser y lo determinan. Esto significa que el bien propio de la acción libre en cuanto tal expresa fundamentalmente la conveniencia o conformidad del objeto o del acto querido con el bien de la persona humana, considerada en su totalidad, unificada por el espíritu y en lo que es su vida buena y feliz (Rodríguez, 1991).

De modo más breve y preciso, como lo enseña Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, el bien moral expresa la conformidad del objeto y del acto querido con las virtudes. Ahora bien, la relación entre el bien de la persona (o las virtudes) y las operaciones ha

de ser establecida y conocida en cuanto tal, lo que tiene lugar en el juicio racional que guía y ordena la intencionalidad de la voluntad. Por tanto la regla inmediata y formal de la moralidad de la acción es el juicio racional que presenta esa acción como virtuosa o viciosa, como conforme o contraria al bien de la persona.

Podemos afirmar, en definitiva, que lo que constituye inmediata y formalmente el valor moral de los actos humanos es la conveniencia o conformidad del objeto o del acto querido con el bien de la persona humana (vida feliz), según el juicio de la recta razón (Rodríguez, 1991). Es importante aclarar que cuando afirmamos la mediación de la razón, en la valoración del bien moral, no pretendemos negar que el instinto o el sentimiento desempeñen importantes funciones de guía en el obrar humano.

De este modo, la recta razón es el dictamen de la razón humana que presenta una acción como virtuosa. ¿En qué sentido la razón es medida objetiva? La razón humana es, de suyo, recta. La

razón errada no es razón, como el silogismo incorrecto no es un silogismo, y el error en cuanto tal no es conocimiento. Esto no quiere decir que quien yerra no conozca nada, pero sí que no conoce lo que cree o lo que pretende conocer, sino otra cosa, y en esa confusión consiste precisamente el error. Teniendo en cuenta esta aclaración podemos afirmar que la recta razón es lo que la razón humana dictamina de suyo acerca de una acción, es decir, la recta razón es el dictamen obtenido cuando la razón procede correctamente (sin error de razonamiento) según las leyes, los principios y los fines que son propios de la razón moral en cuanto tal, sin interferencias ni presiones de ningún tipo.

El bien moral es un tipo de bien específico, llamado por la tradición filosófica bien honesto. Aquí se toma la noción de honesto como lo bueno en sí y por sí. El bien honesto se diferencia del bien útil, que es el bien como medio para un fin y del bien deleitable, que es el bien como repercusión o redundancia de un acto o de una perfección: es la repercusión que el bien produce en las potencias afectivas del sujeto.

Por tanto, el bien honesto significa la primera captación del bien en el orden moral: lo que es sustancialmente bueno, no bueno como medio para alcanzar un fin, ni bueno como repercusión de un bien poseído, es decir, el bien honesto es lo que es bueno en sí o de suyo, sustancialmente (Maritain, 1966).

¿Existe alguna acción humana que sea moralmente buena o mala en todo lugar y tiempo? El problema que se plantea es si la cultura humana puede conferir significado a todas las acciones sin límite alguno o si, por el contrario, algunas acciones poseen un significado natural, radicado en lo que ellas son, que la cultura y el proyecto finalizador personal no pueden cambiar.

La filosofía clásica y medieval plantean que la raíz del problema está en si la persona posee una naturaleza, es decir, una estructura ontológica que tiene un determinado sentido para la recta razón en virtud de lo que es, o si por el contrario, no la tiene, de forma que el ser humano fuese una posibilidad infinitamente abierta y la libertad fuese una ilimitada

capacidad de conferir sentido a la persona y a las acciones. Si la persona y sus dimensiones esenciales no tienen un significado para la recta razón por lo que son (en virtud de su naturaleza), entonces quedan disponibles como medios para los diversos proyectos que los individuos o las colectividades puedan trazar en orden a sus intereses subjetivos. Ni siquiera los derechos de la persona y las más elementales exigencias de humanidad podrían sostenerse coherentemente. Podemos afirmar que hay acciones que poseen una finalidad intrínseca invariable y acciones cuya moralidad depende de algunas circunstancias variables. La determinación de estos dos tipos de acciones debe hacerse al estudiar cada una de las virtudes morales.

El enfoque de la filosofía moderna sobre el bien, en cambio, es diverso. En líneas generales se aleja de la tradición clásica que confiere al bien un carácter teleológico y objetivo. El bien ya no se define en relación al ser o al fin último (sentido objetivo), sino que es definible “más que por referencia a un sujeto que califica de agradables, funcionales, útiles o

moralmente buenos a los objetos, las situaciones, disposiciones, acciones, y ello por relación a sus sentimientos de placer, a sus deseos y voluntades" (Höffe, 1994: 28). Por lo tanto, el bien ya no es un concepto universal, que expresa una realidad objetiva (o cualidades objetivas de algo), sino un concepto en el que se expresa la valoración de un sujeto con respecto a las cosas. "El bien moral se interpreta entonces generalmente de forma funcional como reconocimiento de y sumisión a aquellas normas que sirven a la satisfacción de las necesidades individuales (interés propio), o a una comunidad de acción (utilitarismo)" (Maritain, 1966).

Sin embargo, algunos autores contemporáneos han intentado escapar de este subjetivismo; unos hablan del bien como expresión de sentimientos humanos generales y no individuales (Hume, Butler); otros establecen el bien común como punto de referencia de los juicios de valor, como el término objetivo y metaempírico de una modalidad específica de conocimiento práctico (Shaftesbury, Hutchenson, Scheler, Hartmann); y otros concentran su atención

en el deber, como un imperativo que supera todo cálculo egoísta de felicidad (Kant).

La felicidad

El objetivo de todo ser humano es muy sencillo: ser feliz. Pero, ¿en qué consiste la felicidad? La felicidad es un concepto indefinible, por razones filosóficas y prácticas. Todo ser humano tiene su propia definición, porque cada uno cifra su felicidad en lo que quiere, en los valores que tiene por delante. Otra cosa es que la alcance o no. La felicidad, en definitiva, no se puede medir, es algo personal, intransferible, es una meta por la cual se lucha siempre. Sin embargo, cuando hablamos de felicidad debemos suponer dos cosas, que deben darse simultáneamente: 1) que una persona es más feliz cuantas menos necesidades tiene; 2) que una persona es más feliz cuanto más ama y es amada.

Para que una persona cumpla su ciclo normal como ser humano y alcance su objetivo final de vivir y ser feliz, debe cumplir con sus tendencias naturales. En concreto: su cuerpo debe alcanzar el bien sensible; la inteligencia debe armonizar el ejercicio de los

sentidos y descubrir la verdad; y la voluntad debe hacer el bien. Estos tres componentes de la persona humana deben tender al mismo tiempo a sus fines naturales, de lo contrario, surge la frustración vital, es decir, la infelicidad.

Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, afirma que la felicidad es en cierta manera accesible a todos porque no hay hombre a quien no le sea posible alcanzar la felicidad, mediante cierto estudio y los debidos cuidados. Pero, es un hecho de experiencia, que no todos los medios que tenemos a nuestro alcance son adecuados para encontrarla: por ejemplo, las drogas, el alcoholismo, la codicia, el sexo desvinculado del amor verdadero, el poder o la fama, el mero sentimentalismo, etc. Lo que sucede es que se confunde la felicidad con el placer, la satisfacción o el gusto. El concepto de placer se extiende a un amplio campo que va desde la pura desaparición del dolor hasta el deleite claramente gozado. Sagoff (1988), puso de relieve que la felicidad de los pueblos no nace de la satisfacción de sus deseos, sino que existe una correlación negativa

entre el desarrollo material y la experiencia de la felicidad. La razón es muy sencilla: la felicidad se alcanza cuando el hombre sabe dominar sus tendencias más bien que el simple hecho de satisfacerlas.

La felicidad ha sido considerada, desde diversos ángulos, como una aspiración universal: todo hombre sano aspira a ser feliz. Es importante tener en cuenta también, que el hombre no encuentra la felicidad solo, sino en sociedad (con sus familiares, amigos, compañeros, conocidos...). Por esta razón, la educación debe tomar como una de sus principales tareas la promoción y refuerzo de las aptitudes sociales que dispongan al ser humano para compartir, es decir, dar a los otros y recibir de ellos no sólo cosas, sino también elementos de sus propias vidas, porque así se enriquecen mutuamente. Esta idea puede concretarse en la solidaridad. La solidaridad exige tener en cuenta y hacer real la posibilidad de una relación entre los seres humanos en la que cada uno contribuya a la felicidad del otro.

La felicidad puede ser analizada desde diversas perspectivas (biológica, psicológica, antropológica, social, individual, filosófica...); la expresión «ser feliz» no deja de tener un contenido muchas veces subjetivo y ambiguo. Con el ánimo de encontrar una explicación amplia y completa, acudiremos de nuevo a la filosofía para esclarecer este concepto.

Desde el inicio de la reflexión filosófica, se ha entendido que la felicidad “es un estado último de aspiración del ser humano” (Höffe, 1994: 142). En otras palabras, todo ser humano aspira a la felicidad. Ahora bien, ¿qué significa ser feliz? ¿Cómo se alcanza o en qué consiste la felicidad? Las respuestas a estas interrogantes han sido muy variadas: “unos buscan la felicidad en la riqueza o el poder, otros en la amistad o el amor y otros en el trabajo científico, el arte o la meditación” (ibídem).

Es importante señalar también que el concepto de felicidad está supeditado a la manera de concebir la vida, el mundo y la sociedad, y está estrechamente ligado a los intereses y proyectos humanos. En todos los casos, la felicidad incluye la plena realización de

las necesidades y deseos esenciales de los individuos y de las sociedades. O, como lo expresa Höffe (1994: 142-143) “es la cualidad de una vida satisfactoria por estar plena de sentido, precisamente de una *vida buena*”.

Todo ser humano se pregunta, además: ¿la felicidad puede ser una realidad posible y asequible, o es un ideal inalcanzable?, ¿es verdaderamente posible poseer la plenitud del bien? También en este caso, las respuestas han sido numerosas a lo largo de la historia. Cabe señalar que las teorías éticas de la antigüedad y de la Edad Media se preocuparon principalmente del bien supremo o felicidad del hombre, determinando qué tipo de vida y de conducta es el más apropiado para alcanzarla. Las teorías éticas modernas y contemporáneas, en cambio, han centrado su atención sobre el problema del juicio moral, es decir, sobre el problema de explicar y justificar la aparición del deber en la experiencia humana (Rodríguez, 2001).

Existen tres modos principales de entender la felicidad (Höffe, 1994: 143144):

1a) Como fin formal y trascendental más allá del cual no es pensable fin alguno: se identifica con el fin último.

2a) Como ideal de la imaginación (deseos y fantasías): realización plena de todos los intereses y deseos del ser humano.

3a) Como un estado de satisfacción relativamente óptimo de intereses y deseos efectivamente realizables de acuerdo a las circunstancias de cada caso.

Con la finalidad de encontrar una explicación satisfactoria que nos ayude a clarificar nuestra tarea de educadores, vamos a fijar la atención en el concepto de felicidad en Aristóteles.

Aristóteles afirma en la Ética a Nicómaco que el bien moral coincide con el bien completo de la persona en la medida exacta en que ese bien está en juego en la conducta humana y ha de ser realizado a través de ella. El filósofo griego se pregunta: "¿cuál es la meta de la política y cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse?" (*Ética a Nicómaco*). Las

respuestas serán diversas teniendo en cuenta los diferentes modos o géneros de vida. Así, los ignorantes identifican la felicidad con el placer y aman la vida voluptuosa. Los mejor dotados y los activos ubican el bien en los honores, que es el fin de la vida política. Los contemplativos, que van más allá y descubren que la felicidad se identifica con el sumo bien.

Ya vimos antes el concepto de bien en este autor; sin embargo, es necesario recordar que ambos conceptos –bien y felicidad- están íntimamente relacionados en la doctrina aristotélica. El bien que "se busca por sí mismo lo llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa" (ibídem). En este sentido, el filósofo afirma que ese fin o bien perfecto es la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los demás bienes o fines los

deseamos a causa de la felicidad que producen. En conclusión, para Aristóteles la felicidad es lo más perfecto, lo mejor.

Yendo más delante, afirmamos con Aristóteles que el bien de la persona es el fin moral de la acción libre, y su bien pleno o completo tiene carácter de fin moral último de la conducta, llamado también felicidad *(eudaimonía)*. La felicidad es el fin último querido natural y necesariamente por todos y cada uno de los seres humanos. Fin último significa aquí el bien querido por sí mismo de modo absoluto, en razón del cual se quieren todos los demás bienes. Para Aristóteles elegir implica conocer, y el conocimiento no es un saber por sí mismo, sino en función de nuestra propia vida. Es ella la que determina y orienta el significado de nuestros actos. Este significado, sin embargo, brota del establecimiento del fin último, que no es otro que el bien del ser humano, el bien que la naturaleza humana, como naturaleza individual, persigue. Por ello, conocer mejor significa influir positivamente sobre la vida misma; por tanto, todos los esfuerzos y

acciones humanas van encaminados a conseguir la felicidad, ya que ésta es el bien propio de la naturaleza humana.

Como fin último, la felicidad según Aristóteles tiene tres características:

1ª) La autarquía: la felicidad es el óptimo absoluto, se basta a sí misma.

2ª) La perfección: la felicidad es acabada, no se le puede añadir nada.

3ª) La excelencia: la felicidad constituye la actividad más elevada y propia del ser humano y en la que éste encuentra su realización plena como tal.

Así entendida, la felicidad incluye y a la vez excede todos los bienes de los que tenemos experiencia: todos los bienes concretos caben en ella, pero ninguno la agota; todos pueden atraernos, pero ninguno nos basta. Por ello, el ser humano puede elegir entre los diversos bienes y convertirlos en un proyecto de vida.

Por tanto, para Aristóteles la felicidad no puede entenderse como un estado o una posibilidad de gozar el placer, sino como una actividad perfecta buscada y realizada por sí misma. La felicidad es la vida feliz, la mejor, la más bella y la más agradable. La felicidad no es el producto de una actividad ni la consecuencia de una acción, ni tampoco la conformidad de la acción con un criterio normativo externo. La felicidad es la íntima esencia de un tipo de vida, la vida feliz, que es concebida como posesión del bien humano, como actividad perfecta, ininterrumpida y autosuficiente dentro de lo posible. Para Aristóteles la vida feliz es la vida virtuosa, la vida conforme a la virtud. Distingue, siguiendo la tradición de Sócrates y de Platón, entre virtudes éticas (morales) y virtudes dianoéticas (intelectuales).

La felicidad perfecta se alcanza en la actividad contemplativa, la contemplación de las cosas bellas y divinas. Por ello, hasta donde se extiende la contemplación se extiende también la felicidad, y los que tienen la facultad de contemplar más son

también los más felices. Este es el campo de las virtudes intelectuales.

Pero como lo anterior sólo lo pueden alcanzar algunos pocos, la felicidad consiste también en vivir de acuerdo a las virtudes morales, un tipo de vida de segunda clase. Esta segunda felicidad es una felicidad a la medida humana, pues la primera pertenece más bien a la divinidad.

Para concluir podemos afirmar que para Aristóteles la vida feliz no es una meta de carácter extra-ético a la que la vida moral quedaría subordinada instrumentalmente. La vida feliz es la vida mejor, e incluye la contemplación, la virtud y de modo consecuente el gozo. La vida feliz incluye dentro de sí a las virtudes, y es inseparable de ellas, y a la vez la vida moral es una vida feliz, tanto más feliz cuanto la moralidad es más excelente.

Las doctrinas éticas desarrolladas a partir de Kant especialmente, abandonan el estudio de la felicidad como tema central o prioritario de la Ética.

Estas corrientes plantean dos problemas fundamentales:

1º) Cómo podemos determinar cuándo una acción es correcta o equivocada y cuáles son las normas que la rigen.

2º) Cómo justificar esas normas y cómo establecer el deber de obedecerlas (Rodríguez, 1991: 148).

La felicidad es entendida, particularmente por el liberalismo y el empirismo, como una realidad exclusivamente subjetiva: la felicidad es producto de la experiencia sensible de sentirse feliz, de sentir satisfechas las propias necesidades y los propios deseos. Kant (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), considera que la felicidad, entendida desde la óptica del utilitarismo felicidad como bienestar o satisfacción de necesidades-, es un concepto indeterminado, un ideal de la imaginación, que significa la suma de todos los placeres sensibles. Como no está determinado, el concepto de felicidad no puede expresarse en preceptos morales objetivos y universalmente válidos; y como pertenece al

ámbito sensible se refiere exclusivamente a lo placentero (hedonismo). Además, la felicidad entendida así se convierte en el término de una inclinación natural y necesaria de todo ser sensible; por ello, queda fuera del ámbito de la moral, que relaciona las acciones humanas con el deber. En palabras del propio Kant: “Los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son todos ellos empíricos, es decir, tienen que derivarse de la experiencia (…). La felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación (...). La felicidad es un fin que todos los hombres tienen (en virtud de una inclinación de la naturaleza), pero este fin no puede tomarse nunca, sin contradicción, como un deber. Lo que cada uno ya desea de una manera espontánea no cae bajo el concepto del deber, por ser éste el requerimiento que un fin nos hace con independencia de nuestro propio gusto. Por tanto, es contradictorio el afirmar que estamos en el deber de hacer todo lo posible para lograr nuestra felicidad” (1973: 27). De esta manera, Kant abandona el uso de este término como referencia para determinar la

universalidad del valor moral, porque “moralidad y felicidad son dos realidades heterogéneas, y como tales deben ser tenidas” (Rodríguez, 1991: 203).

Otro enfoque moderno sobre la felicidad lo encontramos en las doctrinas utilitaristas. Concretamente Benthan y Stuart Mill adoptan como fundamento de la moral y objetivo de toda sociedad el alcanzar la máxima felicidad posible del mayor número posible de personas. La felicidad así entendida no pertenece al ámbito singular de la persona, sino que tiene un carácter social y político (Abbagnano, 1997).

Los valores

El término valor procede del griego *áxios* y del latín *aestimabile* y significa todo objeto de preferencia o de elección (Abbagnano, 1992). En las lenguas romances, tiene un sentido originario relacionado con la valentía o el coraje. En cambio, en alemán (*wert*) remite al sentido económico del término: precio de una cosa o utilidad de la misma. Por tanto, la palabra valor ha sido usada para indicar la utilidad

o el precio de los bienes materiales y la dignidad o el mérito de las personas.

A mediados del siglo XIX, se utilizó el término valor en el campo de la economía política, en relación con la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Por ejemplo, Marx habla del valor de uso refiriéndose a la utilidad que el objeto tiene para el individuo. En este mismo sentido, lo utiliza Adam Smith, aunque se refiere preferentemente a objetos no susceptibles de intercambio comercial, es decir, que carecen de valor de cambio.

En la filosofía contemporánea, el concepto de valor se entiende en dos sentidos principalmente: 1) como sinónimo del bien o lo correcto (en este caso, el campo de aplicación se reduce a la moral); y 2) como algo que se tiene como valioso: rectitud, bondad, belleza, verdad, justicia… (En este caso, se formulan juicios de valor tanto en el ámbito moral como en cuestiones legales, convencionales, políticas, económicas, etc.). Como puede apreciarse, en el primer sentido el uso del término valor es muy

especializado, mientras que en el segundo es más amplio.

Es importante destacar que en lo que se refiere al contenido del término valor, las distintas corrientes filosóficas tienen posturas diversas. A modo de síntesis, exponemos los tres puntos de vista que consideramos principales:

1ª) El valor entendido en su sentido subjetivo: cuando se afirma el valor de una cosa se está indicando una cualidad que la hace ser más o menos preferida o deseada por un sujeto o por un grupo de sujetos. En este enfoque se sitúan Marx, Smith y las teorías subjetivistas, incluidas las relativistas.

2ª) El valor entendido en su sentido objetivo: el valor designa el carácter de las cosas que las hace merecedoras, de mayor o menor estima y de un modo absoluto. Usando la terminología aristotélica, el valor es uno de los géneros de la categoría cualidad.

3ª) El valor entendido en su sentido hipotético: aquí el valor se entiende también de un modo objetivo,

pero no absoluto. El valor se refiere a cierto carácter de las cosas que las hace aptas para satisfacer cierto fin (utilitarismo). Es decir, es valioso aquello que sirve como medio (es útil) para alcanzar un fin determinado. Esto supone que las cosas no poseen un valor intrínseco inmutable, como en la segunda postura, sino que depende de su utilidad.

Max Scheler, en *El formalismo en la ética y la ética de los valores*, afirma que los valores son esencias, hechos fenomenológicos, distinguibles tanto de los hechos naturales como de los hechos científicos. Los primeros se dan en la visión natural del mundo, es decir, es la actitud habitual y cotidiana, y se captan por medio del conocimiento sensible. Los científicos requieren en cambio una actitud científica: para captarlos se hace necesario realizar una simbolización del mundo, que produce esos hechos como abstracciones. Los fenomenológicos son los más concretos de todos, porque son el contenido directo de la vivencia; se captan de forma inmediata y asimbólica. Equivalen a datos puros, de carácter fundante respecto de todos los demás. Estos hechos

fenomenológicos son los valores. Los valores son independientes, tanto de los bienes que son sus portadores, como de los fines a los que se dirige la voluntad. Por tanto, los bienes y los fines se fundan siempre en los valores.

El pensamiento de Scheler con respecto a los valores se puede sintetizar como sigue: 1º) Lo valores no son una entidad, no son cosas; son más bien propiedades que afectan al ser último de las cosas y de los seres; en esta medida sí son algo. 2ª) Los valores impregnan a todo ente concreto, pero al mismo tiempo son inespaciables, puesto que no se dan en el espacio, son intemporales e inalterables. No son los valores los que cambian, sino la visión que el ser humano tiene de ellos. 3º) Los valores son, por tanto, entes ideales, suprarreales, no reductibles al ser humano porque permanecen aún sin ser captados. Esto no significa que existan flotando en el aire como algo ajeno al ser humano, sino que no dependen intrínsecamente de su captación, pero sí deben ser avaluados por los seres humanos concretos. 4º) Los valores son bipolares:

tienen un polo bueno que es el valor en sí y un polo malo que sería el antivalor. 5º) Los valores se intuyen emocionalmente, aunque se necesita el concurso de la razón: la razón sola no basta, es necesaria a intuición para captar el valor. 6º) Los valores son jerárquicos. 7º) Realizar un valor no consiste simplemente en preferirlo sin más; la realización del valor implica su puesta en práctica en la vida cotidiana.

En cambio, para Lotz (1965), el valor es el ser en cuanto lo sentimos y apetecemos desde el punto de vista de su perfección. Hablamos de valor cuando un ser mueve nuestras tendencias y nuestra voluntad. Aunque el movimiento de la voluntad es un criterio secundario cuando se habla del valor, sin embargo, es decisivo, porque el valor pone en movimiento la voluntad como motivo. La previa vivencia del valor es condición necesaria. Lo que se nos aparece como objeto de relación en el ser es su significación, su sentido. El sentido es lo referido al valor. Tiene sentido todo lo que puede entrar en una relación de valor con un ser personal. Hay que decir, también,

que los valores elevados lo son en sí, independientemente de las vivencias y apetencias reales de individuos y colectividades, y no sólo de las personas que los viven y los actualizan.

Afirmar que los valores valen aunque nunca haya personas que entren en relación con ellos, sería absurdo, porque la realidad, el orden del ser, está estructurado de otro modo. Es cierto que los valores no dependen del individuo (el individuo no crea el valor al actualizarlo), porque el valor tiene su raíz en el ser y la relación de este ser con el individuo es posible de un modo general, pero no es necesaria ni se hace efectiva en todos los casos. El valor está por encima de la diversidad de los individuos y los azares del tiempo. Entre otras razones, porque las personas, individualmente, como las sociedades y las épocas, sienten y quieren solamente unos determinados aspectos, un sector circunscrito de la gama de valores. Podemos decir, entonces, que los valores son independientes de los individuos y las épocas, y tienen validez en sí, aun sin valoración subjetiva. Es por ello que los valores ficticios

aquellos que no actúan determinantemente en la voluntad de un modo duradero y definitivo-, no pueden determinar a un individuo o a una época de un modo persistente.

En resumen, los valores no son ni meramente objetivos, ni meramente subjetivos, sino ambas cosas a la vez: el sujeto valora las cosas y el objeto ofrece un fundamento para ser valorado y apreciado. Los valores son ejes fundamentales por los que se orienta la vida humana y constituyen, a su vez, la clave del comportamiento de las personas.

Para entender con más precisión las afirmaciones anteriores, es importante distinguir entre los valores y los bienes. Como lo expresa Henz (1968), son bienes los seres en cuanto aparecen como poseyendo valor, es decir, en cuanto están vinculados a valores: bienes son los entes en cuanto portadores de valor. Pero la realidad desnuda no siempre es expresión de un valor, especialmente cuando esta realidad es producida por los seres humanos: las obras científicas, las leyes y las normas establecidas por la sociedad y los estados,

son ciertamente portadoras de un valor, pero no siempre están exentos de antivalores. De ahí se deriva la necesidad de poner la debida distancia entre los conceptos de valor y sus representaciones individuales y sus realizaciones relativas, porque solamente es valor en sí lo que posee un genuino ser, en cuanto realiza la verdad, el bien, la belleza y la justicia.

En las creaciones del ser humano -en los productos de su acción- se observa que su contenido de ser puede medirse por su contenido de valor. Esto nos puede llevar a pensar que existe en el hombre una cierta idea innata de lo verdadero, lo bueno y lo bello, que puede servir de medida de las creaciones humanas. Teniendo en cuenta la imperfección del hombre, algunos autores afirman que la aspiración y vivencia de los valores no puede alcanzarse en este mundo: el esfuerzo por alcanzar el valor y la voluntad de valor se elevan sobre nuestro mundo y nuestra época, sobre el aquí y el ahora, para dirigirse a lo trascendente.

Con la intención de clarificar nuestra postura respecto a los valores, debemos recalcar dos afirmaciones principalmente: 1º) que el valor tiene un carácter real y 2º) que el valor tiene también un carácter inevitable (Ortega y Mínguez, 2001). Veamos en detalle lo que esto significa.

Los valores no son objetos de la imaginación o ficciones de nuestra mente, no pertenecen al mundo de la fantasía. Esto significa que los valores son realidades que están inmersas en cada cultura; los seres humanos piensan y actúan desde la visión de los valores. Por tanto, los valores orientan, explican, deciden y dan coherencia a nuestra vida. Los valores se encarnan en realidades concretas y se expresan a través de ellas, pero, al mismo tiempo, desbordan esa realidad. Esto supone aceptar que, además de la realidad empíricamente observable, medible o cuantificable, existen otras realidades que no son materiales y que por eso no dejan de ser reales y existentes como la cultura, las ideas, el amor, la solidaridad, la justicia... Esos valores han de ser descubiertos como realidades operativas en la vida

humana, y, posteriormente, identificados y vinculados a comportamientos de personas concretas y preferentemente a las conductas propias.

Que los valores tienen un carácter inevitable significa que se dan en tanto que la persona es un ser de valores; y no puede dejar de serlo. La cultura es el hábitat de la persona, es su mundo. No se puede entender la persona sin la presencia de los valores, ni la construcción de la persona sin la apropiación de valores. “Se hace necesario intentar descubrir la realidad cultural del hombre como forma de su existencia, es decir, la existencia histórica del ser humano a partir de la realización de unos valores” (Ibíd.,: 28). La consecuencia inmediata de ello es considerar que los valores son algo cotidiano, algo que acontece en la vida de todo ser humano. No están vinculados necesariamente a grandes proyectos o realizaciones personales, ni son exclusivos de grandes modelos, ni requieren grandes sacrificios o heroísmos. Por el contrario, forman

parte de nuestra rutina existencial y expresan nuestra integración y vinculación con la sociedad.

Scheler, en su teoría axiológica, reconoce distintos tipos o modalidades de valor y diversas relaciones entre los distintos valores; una de esas relaciones es la jerárquica, en la que unos valores aparecen como superiores y otros inferiores. La primera distinción que establece este autor es la de valores morales y valores extramorales. Los valores morales están excluidos de esa jerarquía que abarca los valores extramorales, porque no pueden ser objeto de una preferencia. Expliquemos con más detalle esta distinción.

El conocimiento moral es el conocimiento del lugar específico que corresponde a un valor extramoral dentro de la jerarquía establecida. Este conocimiento se logra en los actos emocionales intencionales de preferir y del posponer. En el preferir se capta el ser superior de un valor respeto de otro o de otros, y en el posponer el ser inferior. El preferir y el posponer son actos fundantes con respecto a los actos del percibir sentimental, en los que se capta el valor

como valor, como una específica cualidad axiológica. El ser superior de un valor se da en el preferir, aunque esto no significa que el ser superior de un valor se identifique con el preferir: un valor no es más superior porque es preferido, sino a la inversa, es preferido porque es superior.

Los valores morales no son objeto del preferir; el valor moral se da en la coincidencia del valor intentado con el valor preferido. Expresado de otra forma, afirma que un acto de voluntad tiene valor moral cuando se dirige a la realización del valor extramoral preferido y captado como superior. Independientemente de que esta realización se logre efectivamente, esa coincidencia realiza el valor moral. Los valores intentados son siempre valores extramorales; por tanto, el valor moral es el valor de la intención. En conclusión, los valores morales por encontrarse fuera de la jerarquía de valores, no son valores preferibles, ni intentados.

Aunque ya hicimos referencia a ello en al hablar de los sistemas éticos, recordamos la escala de valores de Scheler:

Valores útiles o sensibles: Son los comprendidos en la antítesis agradable-desagradable y se corresponden con los estados sensibles del placer y el dolor. Esta modalidad dice relación esencial con la existencia de una naturaleza sensible.

Valores vitales: Son los comprendidos en la antítesis noble-vulgar; se corresponden con los modos del sentimiento vital.

Valores espirituales: Son independientes del cuerpo y del entorno y abarcan tres subgrupos, también ordenados jerárquicamente: 3.1. Valores estéticos: son los comprendidos en la antítesis bello-feo; 3.2. Valores jurídicos: son los comprendidos en la antítesis justo-injusto; 3.3. Valores filosóficos o lógicos: Son los comprendidos en la antítesis verdadero-falso.

Valores religiosos: Son los comprendidos en la antítesis sagrado-profano y sus soportes aparecen dados como completamente absolutos (cualesquiera que éstos sean), por lo que, respecto a ellos, todas

las demás modalidades muestran mayor o menor grado de relatividad.

En esta clasificación no se encuentran los valores morales, porque éstos no poseen una materia propia como los otros, según Scheler, porque en realidad consisten en la realización de los demás valores conforme al orden justo de preferencia según la jerarquía señalada.

¿Qué función tienen los valores? Los valores cumplen una función directiva en el ser humano. Toda persona, independientemente de cómo se comporte o actúe, se guía siempre por un valor o unos valores, aunque sean ficticios como se señaló en el apartado anterior. Para clarificar esto, podemos señalar las funciones principales que ejercen los valores (Izquierdo, 1998):

1º) Orientan la actividad humana en las situaciones concretas de la vida.

2º) Mediatizan la percepción que nos formamos de los demás y de nosotros mismos. Sirven de base para juzgar a los demás.

3º) Constituyen un plan general de apoyo y ayuda para evaluar, resolver conflictos y tomar decisiones.

4º) Sirven para mantener y exaltar la autoestima.

5º) Son metas ideales que trascienden a las situaciones concretas.

6º) Son patrones normativos y determinantes de actitudes y conductas.

Algunos autores hablan de los valores de sentido (Lersh, 1964), para designar los valores que orientan nuestra vida, especialmente a partir de la pubertad y la adolescencia. Según Lersh, a cada una de las etapas de la personalidad: fondo vital, fondo endotímico y superestructura personal, corresponde un grupo de tendencias que van a determinar nuestros valores.

Las tendencias van dirigidas a un valor, son directrices creativas: vienen a ser así los valores a modo de objetivos tendenciales a los que todo ser humano apunta. Las tendencias vitales son el impulso de la actividad, la tendencia al goce, la líbido, el impulso vivencial, las vivencias o

sentimientos corporales. A ellas corresponden valores vitales. Las tendencias del yo individual refuerzan el hecho de la individualidad afirmando el yo frente al mundo exterior: egoísmo, deseo de poder, necesidad de estimación, afán vindicativo, etc. Estos son los valores del significado: la lucha, la defensa, la huida, la alabanza, la estimación de los demás, el dominio efectivo de la vida, etc. Las tendencias transitivas son las propias del desarrollo personal.

Lersh define estas tendencias como aquellas cuyas finalidades son estados y esencias de valor que aparecen con significado propio en el horizonte del mundo y apuntan a más allá del individuo. Tales tendencias son las dirigidas hacia el prójimo (convivencia, asociación, benevolencia, ayuda, etc.): las tendencias creadoras, el deseo de saber, la tendencia amatoria, las tendencias normativas y las tendencias trascendentes (el impulso artístico, la aspiración metafísica, la búsqueda religiosa). Estas tendencias transitivas se dirigen a los valores de sentido. En los valores de sentido se manifiesta el

mundo como un sistema completo en el que el hombre, como ser espiritual le corresponde un lugar y una misión que condicionan su actuación y sus creaciones. Entre los valores de sentido se hallan los que responden a la tendencia a la entrega, a la dedicación, al sacrificio; el amor, la libertad, la responsabilidad; la autenticidad, la cultura, lo ético, lo estético, etc.

El Amor

Hace algunos años,[7] afirmamos que el amor y la justicia conforman los «valores primigenios» del ser humano, porque constituyen el fundamento del accionar humano y porque incluyen los aspectos más determinantes de la vida social de los seres humanos. Ahora deseamos profundizar en el alcance de esta afirmación; para ello, estableceremos el significado y el contenido de ambos valores.

La vida humana está condicionada desde su mismo inicio: ninguno de nosotros eligió a sus padres, tampoco determinamos el lugar de nacimiento ni las

---

[7] Véase Acosta Sanabria, R. *La formación social en la Universidad. Claves para una acción eficaz* (1997), especialmente el capítulo 5.

circunstancias históricas, sociales, económicas, políticas, ni siquiera elegimos una cultura concreta. El ser humano es un ser condicionado porque es un ser inacabado que necesita aprender y, además, es un ser que requiere no sólo la ayuda de los otros seres humanos para desarrollarse como persona, sino su amor, su comprensión y hasta su compasión.

Cuando los condicionantes son positivos, nos ayudan a realizarnos plenamente como personas; cuando son negativos, nos dificultan grandemente alcanzar la felicidad como seres humanos. Sin embargo, cada persona tiene la capacidad de trascender esas realidades condicionantes, sobre todo las que le impiden desarrollarse plenamente, porque tenemos la capacidad de superarnos y de autoestimularnos, porque como seres humanos tenemos las herramientas espirituales, cognitivas y afectivas para hacerlo.

Ahora bien, no vivimos solos; los demás existen también. Y existimos agrupados en sociedad en sus diversas manifestaciones. Necesitamos, por tanto, ayudarnos unos a otros, porque solos no podemos

alcanzar las metas de nuestra vida humana. Pero no es suficiente; la ayuda mutua no se fundamenta en una simple razón utilitarista de conveniencia: «porque los demás me pueden ayudar, entonces yo les ayudo». La última razón, la que verdaderamente da pleno sentido a la vida humana es el amor. Sin amor, la vida humana pierde su grandeza y su dignidad.

El amor no es un mero impulso, producto de la sociabilidad del ser humano y exigido por la necesidad de entablar con los semejantes una buena relación interpersonal. Es mucho más que eso; el amor es la condición base para la convivencia humana y social, para la verdadera felicidad.

Ese amor se manifiesta de dos formas: de un modo activo, cuando es uno el que toma la iniciativa; y de un modo pasivo, cuando recibimos amor de otra persona. En realidad ambas formas se dan simultáneamente, porque el amor verdadero es recíproco y esa reciprocidad lleva a desarrollar continuamente actitudes de generosidad, de entrega, de sacrificio, de abnegación, de compasión,

de solidaridad, de ayuda… Amar a otro supone «hacerse con el otro», exige asumir la responsabilidad del otro como ser humano.

Lo dicho hasta ahora requiere algunas precisiones conceptuales. La primera y más importante es determinar qué es amar. A lo largo de la historia, filósofos, literatos, poetas, historiadores, amantes, padres y madres, hijos e hijas han expresado de mil formas el contenido de la palabra amor. Esto quiere decir que existen muchas maneras de amar. Sin embargo, pienso que en todas ellas existe un rasgo común, una condición determinante: el verdadero amante es aquél que desea el bien del amado. Sería absurdo pensar otra cosa. Pero debemos precisar más: desear el bien del amado significa desear su bien siempre, sin condiciones. Es por eso que se ha dicho tantas veces que el amor es eterno, si es verdadero amor. Desde el mismo instante en que uno de los amantes pone una condición para amar y ser amado, eso ya no es amor, es otra cosa: interés, conveniencia o egoísmo. El que ama de verdad desea ante todo la felicidad del otro, del tú; y desea,

además, que ese tú se desarrolle con autonomía, con libertad, la libertad que crece con el verdadero amor. Un amor que implique algún tipo de esclavitud, de sometimiento absoluto, de dependencia total, no es verdadero amor. El auténtico amor exige el respeto a la autonomía del otro, aunque exija la entrega «incondicionada». Entrega incondicionada no equivale a negar la propia autonomía, más bien la respeta y la promociona en el contexto de un verdadero amor: “El amor pleno es creador de distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro” (Mounier, 1965: 22).

Si hay algo que llama poderosamente la atención en la cultura denominada postmoderna es precisamente la confusión que existe en relación al concepto del amor. Producto de una concepción hedonista (búsqueda del placer como motivación casi exclusiva del obrar humano); utilitarista (identificar el amor con un interés individual, porque se considera al otro como un instrumento para alcanzar la felicidad individual); consumista (considerar el amor como un bien de consumo que se usa y luego se desecha...);

materialista (el amor – y la afectividad en su conjunto - es producto exclusivamente de fenómenos físicos, biológicos y químicos, porque todo en el ser humano es material), ya no se sabe a ciencia cierta qué significa amar.

Los filósofos clásicos hablaban de tres grados o niveles del amor: el amor de complacencia, el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia: El amor de complacencia consiste en dejarse atraer por lo que se presenta como bueno, es una mera atracción; este grado de amor consiste en un dejarse atraer, en un consentir la atracción. La atracción dependerá estrechamente del conocimiento del otro, de la impresión sensible y los sentimientos que lo acompañen. El amor de concupiscencia es el deseo de algo bueno que no se posee. Este amor es una forma de amor que presupone la referencia de un objeto concreto en la que queda integrado el placer o la satisfacción unida a la posesión de ese bien: es el deseo del bien para mí, una tendencia hacia lo que es para mí un bien. En cuanto es amor y afirmación del bien, se realiza en él de algún modo la esencia

del amor; en cuanto es deseo del bien para sí, es un amor de sí mismo.

Tanto el amor de complacencia como el de concupiscencia están sometidos, en muchas ocasiones, a los sentimientos y a las pasiones. Cuando el amor no supera estos dos primeros niveles, puede convertirse en un amor absorbente que impide la realización del otro bajo el pretexto de la pasión que le embarga. El amor no consiste en una unificación con el amado, más bien el amor resalta la diferencia cualitativa entre ambos. Amar a otro es precisamente amarle como un ser autónomo y diferente de uno mismo. No se puede comprender a un ser más que partiendo de su propio centro y no se puede entrar en él más que por amor.

El amor de benevolencia es la afirmación de la otra persona, de su valor; cuando el amor de benevolencia es correspondido aparece la amistad: amor recíproco. Y el grado máximo del amor de benevolencia es la entrega voluntaria y libre de sí mismo, la donación completa de la propia persona, el amor incondicionado y desinteresado que sólo

pretende el bien del otro en su totalidad. En la amistad se da una verdadera comunión interpersonal: mi yo y el tú constituyen una unidad porque mi voluntad es igualmente benévola respecto a los dos, lo que presupone una elección voluntaria del amigo, y con ella un compromiso. Según Aristóteles, la reciprocidad se puede fundamentar en la comunión de un bien honesto, útil o deleitable (placer). En los dos últimos casos, la reciprocidad es precaria e inestable. Es difícil confiar en una persona, si se sabe que busca sólo su satisfacción, o si somos nosotros los que amamos así. Una amistad de ese tipo degenera en una síntesis de egoísmo: el *nosotros* esconde en realidad dos *yos* que buscan juntos su satisfacción individual, sin llegar nunca a dar vida a la comunión interpersonal.[8]

San Agustín considera que el amor es la fuente de la conducta humana, y lo que explica en último término –de modo mucho más determinante que la capacidad intelectual- la estatura moral de la

---

[8] Para un estudio más detenido de la amistad, véase Aristóteles. *Ética a Nicómaco,* libros VIII y IX.

persona; el valor de ésta es el valor de su amor, y lo mismo cabe decir del valor de sus acciones.[9]

El amor no se reduce a la justicia, aunque la supone. Es muy frecuente la actitud de quienes definen el amor como justicia. Sin embargo, el amor va más allá: el amor no tiene límites, ni siquiera los que señala la propia justicia. Sólo así se entiende la exigencia de Jesús de Nazaret: amar incluso a los enemigos y amar a los que nos desean el mal.

El amor como lo expresa Scheler,[10] es un movimiento hacia el valor superior del otro; es un movimiento que parte del valor dado de una persona y se dirige a un valor más alto. Es decir, el amor auténtico no se contenta con los valores reales de la persona amada, sino que la empuja a su ideal aún no conseguido: "no hay valores que sean descubiertos en el amor, sino que en el amor se hace todo más valioso" (Jaspers). Por esta razón, se ha afirmado con fuerza que el amor es creador.

---

[9] Cf. *De civitate Dei*. XIV, 10, 2.
[10] Cf. *Ética. Nuevo ensayo de un personalismo ético*.

El amor nada desecha, saca lo bueno que hay en todo; asimila lo positivo sin utilizarlo ni divinizarlo. Permanece siempre abierto y ansioso; saca las últimas potencialidades de lo negativo. Por esta razón, lo genuino del amor se demuestra plenamente en que vemos las faltas de las personas amadas, pero los amamos con esas faltas.

El amor tampoco tiene límites; es dinámico, crece, y camina en dirección hacia la plenitud. Por ello, el amor no tiene fin, constantemente desea la mayor plenitud de bien.

El amor se relaciona íntimamente con la humildad. La humildad es la regulación racional de la necesidad de estimación y de la autoestimación. Esto significa que es necesario regular estas dos tendencias humanas, ajustarlas a la realidad de cada persona.

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles lo explica así: “El que merece cosas pequeñas y pretende ésas, es modesto (...) El que se juzga a sí mismo digno de grandes cosas siendo indigno es vanidoso (...) El que se juzga digno de menos de lo que merece es

pusilánime, ya sea mucho o regular lo que merezca, o poco y crea merecer aún menos; pero sobre todo si merece mucho, porque ¿qué haría si no mereciera tanto?”. El ser humano necesita de cierto reconocimiento ajeno (estimación); con el desarrollo psicológico y moral, la persona, aun sin poder ni deber ser indiferente a las reacciones que sus acciones tienen en los demás, debe esforzarse en adquirir la madurez de juicio suficiente para formarse una imagen realista de sí misma y del propio valor, conociendo sus cualidades positivas y negativas (autoestimación). La humildad se dificulta cuando la persona no se distancia suficientemente del juicio de los demás y cuando, aun disponiendo de suficiente autonomía de juicio, éste se basa sobre una percepción poco realista del propio valor (ya sea por exceso o por defecto).

Al amor se le contrapone el odio. El odio nace de una pasión incontrolada de ira, de rechazo al otro o a los otros. Cuando se odia se desea el mal al otro. Esta actitud manifiesta que no existe amor, ni compasión, ni solidaridad, ni justicia... Es la ausencia total de

trascendencia, es la más clara manifestación de egoísmo.

La justicia

La justicia hace referencia al buen orden de las relaciones sociales y su cometido consiste en respetar y promover el bien común. La justicia ordena las relaciones caracterizadas por la alteridad, es decir, que regula las acciones que afectan a una o más personas diversas del sujeto que obra. La justicia se fundamenta en el reconocimiento de la dignidad de todo ser humano y se expresa primeramente en dar a cada uno lo suyo, es decir, lo que le corresponde por derecho.

La justicia también se manifiesta en el respeto a la personalidad y subjetividad de los demás, lo que lleva a que cada ser humano pueda reclamar que se le dé lo que le corresponde como tal. Se viola la justicia, por tanto, cuando la acción realizada tiene como consecuencia la apropiación de lo que es de otro (robo, fraude, etc.). La justicia expresa el reconocimiento básico debido a la persona e implica reciprocidad, en cuanto que el reconocimiento de la

condición de persona es debido a todos y a cada uno por parte de todos y de cada uno.

Para entender con mayor claridad el alcance de la justicia, recordamos que ella exige el cumplimiento de tres obligaciones fundamentales de la vida social:

1º) las obligaciones entre las personas (justicia conmutativa).

2º) Las obligaciones de la sociedad hacia sus miembros (justicia distributiva).

3º) Las obligaciones de las personas con la sociedad en su conjunto (justicia legal).

La justicia conmutativa se cumple mediante la restitución: poner a la persona de nuevo en posesión y dominio de lo que le pertenece; y exige el cumplimiento de las obligaciones que le atañen a cada persona.

La justicia distributiva implica la distribución de las cargas y beneficios sociales entre las personas. Por tanto, se trata de un cometido que recae sobre los gobernantes y legisladores. A ellos corresponde

determinar los criterios para administrar esa justicia. En este ámbito, la justicia implica el reconocimiento de los derechos fundamentales del ser humano.

La justicia legal exige el cumplimiento de las obligaciones de las personas hacia la sociedad, a través de la observancia de las leyes. Algunos autores la identifican con la justicia social.

¿Cuándo es necesaria la justicia? Cuando no hay amor; porque el amor supone la justicia. Y el amor tiene estrecha relación con la igualdad fundamental de los seres humanos y con la equidad.

El término equidad, se suele usar como sinónimo de justicia; sin embargo, tiene sus diferencias. Justicia se aplica con frecuencia exclusivamente en el ámbito jurídico, mientras que equidad, entendida como objetividad, ecuanimidad e imparcialidad, abarca un campo más amplio porque se refiere a toda actividad humana, sea o no, consecuencia de un acto jurídico o de un derecho-deber. Podríamos decir que equidad es una cualidad que permite atribuir a cada uno aquello a lo que tiene derecho. Para distinguirla de la

justicia legal a la que hacía referencia, se le puede denominar justicia natural, porque es anterior a cualquier otra justicia: pertenece a la misma naturaleza humana, independientemente de su aplicación jurídica.

Esta distinción es importante, sobre todo cuando deseamos vivir la justicia y la solidaridad siempre y con todos los seres humanos. Un ejemplo puede servirnos para entender mejor las afirmaciones anteriores. Existen en todos los países leyes laborales que establecen derechos y deberes tanto para los patronos como para los empleados. Cuando surgen conflictos, ambos acuden a esas leyes: es la forma habitual de dirimir las disputas. Sin embargo, ninguna ley, por más perfecta que sea, puede contemplar todas las situaciones posibles que surgen de la relación patrono-empleado. Las leyes tipifican los casos y establecen procedimientos para alcanzar las soluciones más justas. Ahora bien, ¿qué sucede cuando, por la razón que sea, tanto el empleador como el empleado no pueden aplicar las disposiciones de las leyes?

Lamentablemente, son escasas las ordenaciones jurídicas que contemplan la aplicación de la equidad. Si las normas jurídicas se establecen para garantizar la aplicación de la justicia, ¿cómo es posible que no contemplen la defensa del derecho primario de todo ser humano de ser tratado con equidad? En el Derecho venezolano se establece que el juez siempre debe decidir ateniéndose a las normas de Derecho, a menos que la ley lo faculte a decidir conforme a la equidad. Es decir, si no está señalado en la ley, explícitamente, no puede aplicar la equidad.

La capacidad de legislar de los seres humanos tiene los límites propios de su inteligencia y voluntad. De aquí surge una doble deficiencia de las leyes humanas: su carácter general (remediable con la equidad), y la posibilidad de ser injusta. La incapacidad de abarcar la variedad de circunstancias concretas es un defecto intrínseco de toda ley humana. Por la multiplicidad de factores que intervienen en la vida de relación, el legislador sabe que, atendiendo a lo que sucede generalmente, quedarán sin contemplar algunos casos. Por eso,

puede suceder que una ley justa no resulte conveniente para una persona determinada o para un caso singular, de modo que en esa situación sería contrario a la ley natural hacer lo que dicta o permite la ley (por ejemplo, sería legal pero no equitativo exigir el pago de una deuda a una persona que está en una situación económica precaria). La equidad es la benigna y justa interpretación, no tanto de la misma ley, como de la mente del legislador, y ordinariamente lleva a cumplir mejor la norma, adecuando el propósito del legislador a las circunstancias concretas, tal y como él habría hecho si las hubiera previsto. En algunos casos, la equidad llevará a no cumplir la letra de la ley, pero esto debe estar previsto en la misma ley, es decir, la misma ley debe prever la aplicación de la equidad.

No basta, entonces, aplicar la justicia legal en la sociedad. Es necesario asegurar que a todo ciudadano se le dé lo que le corresponde. ¿Qué le corresponde a todo ser humano? Lo que le pertenece por su condición de humano, es decir, que se le trate con dignidad, con amor, con equidad. Quienes

pretenden solucionar los problemas del ser humano basados únicamente en las leyes están errados, porque el ser humano es más que el simple resultado de unos convenios sociales. Cada ser humano es, por sí mismo, un ser que merece respeto y amor. Si no aplicamos la equidad no lograremos la igualdad social que tanto pregonamos. Ojalá que los magistrados y los gobernantes entiendan y apliquen esta doctrina para alcanzar la verdadera justicia.[11]

La normativa moral

Antes de desarrollar lo relativo a la ley moral, es importante aclarar que existen diversas posturas sobre su origen. Aristóteles, y con él muchos autores, consideran que la ley moral tiene un doble origen: natural y legal: “En el derecho político una parte es natural, y la otra es legal. Es natural lo que, en todas partes, tiene la misma fuerza y no depende de las diversas opiniones de los hombres; es legal todo lo que, en principio, puede ser indiferentemente

[11] Tomado de nuestro libro: *Reflexiones de un educador en el inicio de un nuevo siglo. Optimismo a pesar de todo*, pp. 45-47.

de tal modo o del modo contrario, pero que cesa de ser indiferente desde que la ley lo ha resuelto" (*Ética a Nicómaco*).

Tomás de Aquino (*Summa Theologicae,* I-II, q. 63, a.1) establece que es natural al ser humano lo que es conforme a la razón, porque ésta es lo específico de su naturaleza y ella es la regla moral. La ley moral natural es la ley de la razón práctica. En este sentido, se puede afirmar que la ley natural se refiere a la naturaleza humana en sentido práctico, es decir, a la radical constitución del ser humano como sujeto moral.

¿Qué significa que algo sea justo por naturaleza? Con Rodríguez (2001: 241-244), entendemos que ser justo por naturaleza se dice en dos sentidos:

1º) Ser naturalmente justo quiere decir ser conocido como tal por la razón humana y, por tanto, con independencia de cualquier ley o mandato de la autoridad política, religiosa, social, etc. Esto significa que existe una ley no escrita, grabada en la mente humana que constituye al ser humano como ser

moral y hace posible las leyes escritas. Entendida de esta manera, la ley moral natural es algo que nace del interior del ser humano y que encuentra en él una estructura que la sostiene. Sin embargo, es un hecho que no todos los seres humanos conocen adecuadamente la ley moral natural; esto significa que debe aprenderse, de la misma manera que el ser humano necesita que se le enseñe a hablar, aunque en su constitución natural tiene la capacidad para hacerlo por el hecho de ser racional.

2º) Desde la óptica antropológica se habla de ley moral natural porque las exigencias morales, conocidas naturalmente por la razón humana, responden al bien de la persona, la vida buena y feliz, a la que ella está inclinada en virtud de su naturaleza, es decir, en virtud de lo que es, de su estructura ontológica. Las exigencias éticas corresponden, de este modo, a la ordenación interior de la naturaleza humana (de la que la razón es parte principal) y a su inclinación natural, de forma que están en la línea del pleno desarrollo de las virtualidades de la naturaleza. Podemos afirmar

entonces, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el ser humano está inclinado en virtud de su naturaleza. Como cada uno está inclinado a las operaciones convenientes a la propia forma, y la forma propia del ser humano es el alma racional, el humano está naturalmente inclinado a obrar según la razón, que es lo mismo que obrar según la virtud. De todo esto se concluye que los actos de las virtudes son el contenido de la ley natural, ya que lo que preceptúa la razón es obrar virtuosamente.

Según este planteamiento, existe un primer principio moral en la razón humana: hacer el bien y evitar el mal. Cualquier razonamiento moral posterior lo presupone. Este primer principio es captado por lo que algunos autores denominan la sindéresis.

En relación al concepto de norma resaltamos que es bastante reciente, concretamente proviene de la filosofía kantiana y neokantiana; “es un concepto que se ha formado por la distinción y la oposición entre el dominio empírico del hecho (o sea de la necesidad natural) y el dominio racional del deber ser (o sea la necesidad ideal). La validez de la norma

no resulta del hecho de ser o no ser seguida o aplicada, sino solamente del deber ser que expresa (Abbagnano, 1997: 859). Es decir, lo que caracteriza a la norma es su capacidad de trascender las situaciones que regula, su independencia de la aplicación efectiva: la norma es válida independientemente de que sea o no aplicada.

Cabe señalar que actualmente, según Abbagnano (1997: 860), el concepto de norma se entiende de dos maneras: a) como criterio infalible para el reconocimiento o realización de valores absolutos; y b) como procedimiento que garantiza el desarrollo eficaz de una actividad determinada. Es importante tener en cuenta esta doble consideración, porque cada una de ellas tendrá consecuencias diversas a la hora de tratar la norma moral.

Ahora nos interesa centrar la atención en la norma moral. La norma en sentido moral suele entenderse como un imperativo que orienta la acción tanto de las personas como de los grupos sociales. Habitualmente se refiere tanto a los fines y formas de acción como a las acciones dependientes o

independientes de las situaciones concretas. A diferencia de las otras normas existentes (lógicas, científicas, técnicas, sociales...), las normas morales y jurídicas, que son normas prácticas referidas a la acción moral de las personas, incitan a una parte o a todos los miembros de un grupo o sociedad a establecer fines de modo absoluto y a tomar decisiones que regulan la forma de vida en común (Höffe, 1994).

En relación a las normas morales, podemos hacernos una primera pregunta: ¿Qué es lo que hace que un acto humano sea moralmente bueno o malo? La división de los actos morales en buenos y malos implica una medida, un modelo de referencia al cual el acto en cuestión debe acoplarse. Esa medida no es otra cosa que la norma moral. Ahora bien, esa norma moral ¿de dónde proviene? Las respuestas a esta interrogante son múltiples; en aras de la simplicidad, podemos señalar las dos más importantes: a) las que afirman que la norma moral tiene su origen en un precepto impuesto a la persona (objetivismo), y b) las que afirman que es la

propia conciencia quien elabora sus propias normas morales (subjetivismo).

Veamos con detenimiento este asunto. Quienes defienden la primera postura establecen que ningún acto puede ser su propia regla al mismo tiempo, a menos que la acción se identifique con su propio ser, que es el caso del ser en sentido absoluto: Dios; afirman que Dios es el único ser cuya actividad es absoluta e idéntica a su norma. Expresado de otra manera, el ser humano, al actuar, tiene una referencia que le guía: un modelo, una regla, un mandato que proviene del exterior: esa es la norma moral.

Algunos autores, como Tomás de Aquino, señalan que lo que constituye formalmente bueno a un acto humano es su conformidad con la norma piloto, que no es otra que la razón. Aquí se plantea otra interrogante: ¿qué papel cumple la libertad en este proceso? Duns Escoto se pregunta en relación al tema planteado, ¿acaso la libertad interior del ser humano no constituye la esencia misma de la moralidad? Si la respuesta es afirmativa, entonces

¿los actos humanos para que sean considerados buenos deben conformarse sólo a la razón, o también a la libertad de la cual emanan?

Al referirnos a la libertad, debe quedar claro que nos referimos tanto al libre albedrío como a la autonomía de la conciencia, es decir, la libertad entendida como espontaneidad vital, como manifestación autónoma de la persona.

De esta manera conectamos con la segunda postura, que tiene sus raíces en la filosofía moderna y que se desarrolló especialmente a partir de Kant. Este autor afirma que un acto es realmente moral cuando se realiza sin interés ni motivación, ya sea por respeto a la ley universal, ya sea por pura afirmación de la libertad. Es decir, la norma próxima de moralidad ya no es la razón sino la propia conciencia, más concretamente el deber. Ambas posiciones han dado lugar a lo que se ha denominado la moral heterónoma (primera postura) y la moral autónoma (segunda postura).

Las morales autónomas afirman que el ser humano no sólo se apropia de la norma de conducta, sino que la encuentra en su propia razón práctica. Es decir, es la misma razón humana quien descubre en ella misma y se da a sí misma las normas reguladoras de la conducta. Esta razón descubre en sí una ley universal y al atenerse a ella, y sólo porque se atiene a ella, obra moralmente sin que puedan ser tenidas en cuenta otras condiciones, como el fin perseguido o el afecto que se pueda seguir de la acción o la aceptación de una ley que proceda del exterior.

Las morales heterónomas, en cambio, consideran que la norma moral, aunque el ser humano la encuentre en su razón o conciencia, en último término proviene de una fuente externa a él en la que tiene su base y fundamento (naturaleza, religión, códigos morales, etc.). Una acción es buena porque lo determina a ley de Dios, o porque es conforme con la naturaleza humana, o con el sistema de normas de una sociedad.

Es necesario aclarar que la norma se entiende en dos sentidos: a) como primera condición, o sea, como la condición normal requerida para que un acto sea bueno (norma piloto), y b) como ley, precepto o mandamiento que exige su cumplimiento. La norma como ley deriva de la norma piloto (Maritain, 1966).

La norma entendida como norma piloto significa que es la medida de acuerdo con la cual se forma un acto cuando es bueno, es decir, hace referencia a un ideal (forma) que se conoce por medio de la razón. En cambio, la norma entendida como ley o precepto o significa otra cosa que la concreción en un mandato de la norma piloto: impone un precepto que debe ser obedecido, es un imperativo moral.

La acción humana

En la las teorías éticas modernas se distinguen dos planos en el ámbito de la vida humana: el fáctico, constituido por un determinado tipo de actos humanos; y el normativo, que incluye las normas de acción que formulan imperativos, prescriben conductas o pautas de acción. Ambos planos pertenecen a la esfera de la moralidad. Lo normativo

está orientado hacia los hechos, ya que la norma moral busca la realización de conductas valiosas, y como tal exigibles. Por tanto, ambos planos pueden distinguirse a nivel conceptual, pero no pueden separarse, de tal manera que los actos morales son aquellos actos humanos que pueden ser valorados de acuerdo a normas morales. Esto explica que cualquier acto moral está siempre sujeto a la aprobación o condena de los demás o de la sociedad o de uno mismo, de acuerdo con normas admitidas ya sea por la comunidad o por uno mismo.

Como explica Rodríguez (2001), la moralidad es una cualidad propia y exclusiva del obrar humano, pues sólo el ser humano tiene la capacidad de cumplir o no con sus actos en orden al fin último u orden moral. Por esta razón la Ética se ocupa de las acciones humanas. Los conceptos éticos fundamentales (bien moral, norma, virtud, etc.) se refieren de un modo u otro a la acción, y sólo pueden ser correctamente entendidos con relación a ella y a los conceptos que utilizamos para estudiarla.

En este sentido, la Ética presupone una teoría de la acción humana.

La naturaleza unitaria de la persona humana es principio de operaciones a través de una pluralidad de facultades o potencias operativas. La naturaleza de la persona es el principio radical mediato de las acciones. Pero éstas tienen su principio inmediato en las potencias o facultades, que vienen a ser como ramificaciones o canales operativos del principio radical único. La naturaleza no se confunde con la suma de las facultades, porque es su raíz.

Ahora bien, ¿Cómo y bajo qué aspectos el ser humano es capaz de moralidad y está a ella ordenado? ¿En virtud de qué facultades el ser humano es capaz de actividad moral? La respuesta más inmediata es ésta: el ser humano es sujeto moral fundamentalmente por estar dotado de conocimiento intelectual y de voluntad libre. Las características esenciales de la moralidad sólo se verifican en el sujeto dotado de razón y de libertad: en concreto, a) la obligación es diversa de la necesidad natural y de la impulsividad instintiva, b)

la comprensión de la razón universal y absoluta de bien, y c) el autodominio que hace de la acción una expresión autónoma del yo teñida de responsabilidad.

Es importante no olvidar que en la actividad moral del ser humano actúan las facultades sensitivas e intelectivas y, sobre todo, la libertad. La unidad sustancial del ser humano (alma y cuerpo, espíritu y materia) tiene continuas manifestaciones en el obrar por el que la personalidad se desarrolla y crece, principalmente bajo la forma de una profunda interconexión entre las facultades sensibles y racionales. La actividad de la razón y de la voluntad presupone la actuación del conocimiento y de la apetencia sensible, y estas últimas operaciones presuponen a su vez la integridad de las bases orgánicas de los sentidos y del cerebro. Tampoco se puede olvidar el importante papel desempeñado por los sentimientos. Si todo ser vivo reacciona de algún modo ante lo que le sucede o afecta, el ser dotado de vida sensitiva “re-vive” interiormente esas reacciones. Entre la esfera del sentimiento y de la

voluntad se instauran relaciones de recíproca comunicación, que influyen también en las percepciones de la razón práctica. La sensibilidad reacciona certeramente sólo ante lo que para ella constituye un valor positivo o negativo, y por ello el sentimiento, aun siendo verdadero a su propio nivel, no representa para la totalidad del sujeto de naturaleza racional un criterio seguro de verdad y de bien. La tonalidad sentimental que acompaña a una acción no es decisiva para la cualidad moral de tal acción, pero constituye en todo caso un signo de la estructura psicológica de la persona.

Aristóteles, en la Ética a Nicómaco (Libro III) define las acciones voluntarias, distinguiéndolas de las involuntarias. Señala varios tipos de acciones:

Las acciones voluntarias: aquellas acciones cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción.

Las acciones no voluntarias: aquellas que son producto de la ignorancia; es decir, que quien las

realiza no conoce convenientemente ni el objeto ni las consecuencias que trae consigo.

Las acciones involuntarias: se refiere a toda acción que es realizada por dolor o pesar, es decir, por necesidad, no como consecuencia de una elección libre; este tipo de acción añade un elemento más al de acción no voluntaria: la contrariedad u oposición de la acción involuntaria al acto o a la disposición habitual de la propia voluntad. Una de las causas más frecuentes de la acción involuntaria es la violencia.

Las acciones mixtas: que se hacen por fuerza o ignorancia, es decir, aquellas acciones realizadas por la influencia de un principio externo al sujeto (por ejemplo, si uno es llevado por el viento); o por temor (por ejemplo, arrojar la carga al mar cuando el barco se hunde). Aristóteles las llama de este modo porque se parecen a las acciones voluntarias en cuanto que cuando se realizan son objeto de elección, y el fin de la acción depende del momento; sin embargo, son involuntarias porque ya que no se

realizarían si no es por la fuerza, por ignorancia o por miedo.

Las acciones mixtas son, en principio, acciones libres y psicológicamente normales, pero que no responden a una libre iniciativa de la persona. Se toman a causa de una situación difícil en la que el sujeto viene a encontrarse, y no sin vencer una notable repugnancia, pues se oponen a sus deseos, y desde luego no se realizarían fuera de esa situación (Rodríguez, 2001).

Tomás de Aquino es más preciso y define la acción voluntaria como aquella acción que procede de un principio intrínseco con conocimiento formal del fin (*Summa Theologicae* I-II, q. 6, a. 1). La acción voluntaria se distingue así de la acción violenta o coaccionada, que es la acción originada por la violencia de una causa exterior al sujeto contra la inclinación o el deseo de éste. En la acción voluntaria, el sujeto conoce aquello en vista de lo cual la acción se cumple -el fin-, y lo conoce expresamente bajo la razón de objetivo de su obrar, valorando su conveniencia en cuanto tal. El sujeto se

determina consciente y activamente a obrar, después de haber juzgado la conveniencia de hacerlo. La acción voluntaria es, por ello, una acción *consciente,* porque incluye un juicio intelectual en su estructura íntima: la objetivación cognoscitiva está presupuesta y como inmersa en la actividad de la voluntad, que es siempre un “tender juzgando”.

El modo específico de la voluntad de tender hacia un fin se llama voluntariedad y se caracteriza de la siguiente manera (Rodríguez, 2001: 177- 179):

1º) Es consciente, porque la tendencia del acto hacia el objeto deseado es proyectada deliberadamente por el sujeto y porque incluye un juicio intelectual en su estructura íntima: ese juicio está presupuesto e inmerso en la actividad de la voluntad.

2º) Es guiada y ordenada por la razón, porque la acción y el bien hacia los que la acción tiende son presentados y valorados por la razón práctica, es decir, constituidos por ella.

3º) Es activa, porque la relación establecida entre el sujeto y el objeto es decidida y puesta por aquél.

4º) Es auto referencial, porque toda acción voluntaria, además de contener la tendencia hacia un bien, revierte sobre el sujeto que la realiza; la persona queda comprometida, como persona, en todo acto de voluntad, acto por el que la persona se determina también a sí misma.

A lo largo de la historia, las distintas posiciones éticas han tratado de establecer la estructura básica del acto moral. Esta estructura se ha elaborado teniendo en cuenta distintos momentos o fases de la acción humana articuladas entre sí. Ellas son: el motivo, el fin, los medios y las consecuencias.

1ª) El motivo es aquello que impulsa y mantiene la acción, que mueve al sujeto a obtener un determinado fin. Los motivos pueden ser conscientes o inconscientes. Los inconscientes, aunque condicionan decisivamente la conducta del individuo, suelen expresarse de un modo patológico (fobias, manías...). En cambio, los motivos conscientes son aquellos que el sujeto conoce y es capaz de dominar. A la moral le interesan exclusivamente los motivos conscientes, porque expresan la decisión libre de la

persona. Esta consideración es importante, porque a la hora de determinar o valorar la acción motivada inconscientemente, tendremos que considerarla con esa condición: condicionada, no libre; por tanto, no le corresponde a la ética el análisis de su comportamiento, sino a la psicología o a la sociología.

2ª) El término fin expresa el objeto propio de la voluntad: toda acción voluntaria tiene un objeto, un fin consciente: es lo que algunos denominan anticipación imaginativa del resultado, hecho que se expresa técnicamente diciendo que la acción voluntaria es intencional. Normalmente, la elección de un fin es un acto preferencial, porque supone el conocimiento previo de varios posibles fines, a veces contradictorios, entre sí, la elección de uno de ellos y la decisión de ponerlo como meta u objetivo. Por ello se dice que el acto moral tiene carácter de voluntario. Desde una perspectiva más práctica, se entiende por fin lo apetecible que se realiza o consigue por medio de la acción.

Algunos autores distinguen dos modalidades con relación al fin:

1ª) Una acción puede ser querida en sí misma porque se presenta como objetivamente buena y digna de ser amada (denominado bien honesto).

2ª) También puede ser querida en sí misma porque se presenta como placentera (denominado bien deleitable). El bien honesto tiene un carácter objetivo: la persona humana se reconoce en él y lo aprueba. El bien deleitable es querido porque causa en la persona una resonancia afectiva positiva: placer, satisfacción, alegría. Tomás de Aquino añade un tercer tipo de bien: el bien útil, aquel bien querido no en sí mismo (como bien honesto o deleitable), sino porque se presenta como ordenado (finalizado) a la realización o consecución del fin. Es querido en virtud del fin para cuya consecución resulta útil.

En definitiva, cuando se afirma que toda acción voluntaria se hace por un fin, no se afirma solamente que la acción voluntaria tiene un objeto,

es decir, que es intencional, sino que el querer o el hacer voluntario está dentro del horizonte constituido por el bien en cuanto tal, y que lo que concretamente se quiere y se hace o es un bien en sí y por sí, o está ordenado a algo que es bueno en sí y por sí.

3ª) La acción humana no termina aquí; se requiere establecer o elegir los medios necesarios para alcanzar el resultado que se pretende. Aquí se plantea la célebre discusión que tiene una gran trascendencia en los sistemas éticos: ¿podemos elegir un medio malo para alcanzar un fin bueno? ¿Es necesario que el medio sea en sí mismo bueno para que también lo sea el fin? Nuestra repuesta es que el medio debe ser constitutivamente bueno para que pueda ser elegido por un fin bueno. Más adelante, cuando analicemos la valoración moral de las acciones humanas, volveremos sobre esta pregunta y su respuesta.

4ª) Una vez elegido los medios, el acto no termina desde el punto de vista moral, porque la acción humana tiene siempre consecuencias. El sujeto que

actúa no puede desentenderse de la repercusión que sus acciones tienen en la convivencia social, cuya regulación es un elemento del acto moral. Toda acción humana tiene consecuencias sociales, por tanto, para juzgar su bondad o maldad, hay que considerar si las consecuencias son o no buenas para la sociedad.

Por tanto, el acto moral tiene un doble carácter subjetivo-objetivo: aunque se presenta en un inicio como actividad de un sujeto, que conoce el fin por el que obra y tiene un motivo que lo mueve, tiene también un lado objetivo evidente como es el resultado objetivo de su acción: los medios que emplea y las consecuencias que le siguen. En este contexto nos parece muy válida la opinión de Sánchez Vázquez (1969:77): “A veces, el centro de gravedad del acto moral se desplaza, sobre todo a la intención con que se realiza o al fin que se persigue, con independencia de los resultados obtenidos y de las consecuencias que nuestro acto tenga para los demás. Esta concepción subjetivista o intencionalista del acto moral se desentiende de sus resultados y

consecuencias. Pero ya hemos subrayado que la intención o el fin entraña una exigencia de realización; por tanto, no cabe hablar de intenciones o fines que sean buenos por sí mismos, al margen de su realización, pues en cuanto que son la anticipación ideal de un resultado, o guía de una acción, la prueba o validez de las buenas intenciones tiene que buscarse en los resultados".

Teniendo en cuenta lo anterior, hemos de preguntarnos sobre el modo de determinar y/o valorar la moralidad de un acto humano. Esta no es tarea fácil debido a que las acciones humanas poseen a la vez aspectos buenos y aspectos malos, y por eso pueden provocar cierta perplejidad de juicio. Para clarificar este tema, recordemos que la voluntad y el acto voluntario son intencionales, es decir, implican una relación a un objeto amado, odiado, realizado, rechazado, etc. Esa relación de intencionalidad es guiada y ordenada por la razón.

Hemos afirmado también que el valor moral de los actos humanos depende de la conformidad del objeto o del acto querido con el bien de la persona

(vida feliz, virtudes) según el juicio de la recta razón. Esto significa que cualquier acto voluntario se especifica (es una cosa u otra) por su objeto intencional.

Sánchez Vázquez (1998), establece que la valoración moral es el acto de atribuir valor a un acto humano, realizado por un sujeto humano; ello implica necesariamente tomar en cuenta las condiciones específicas en que se valora y el carácter concreto de los elementos que intervienen en la valoración. Según este enfoque, existen tres elementos que intervienen en toda valoración moral:

1°) Valor atribuible: el valor se atribuye a un objeto social, establecido o creado por el hombre en el curso de su actividad histórico-social. Por tanto, la valoración, por ser atribución de un valor así constituido, tiene también un carácter concreto, histórico-social. Puesto que no existen en sí, sino por y para el hombre, los valores se concretizan de acuerdo con las formas que adopta la existencia del hombre como ser histórico-social.

2°) Objeto valorado: los objetos valorados son actos puramente humanos; pero no todos los actos humanos se hallan sujetos a una valoración moral, sino sólo aquellos que afectan por sus resultados y consecuencias a otros. Es decir, se puede atribuir valor moral a un acto si tiene consecuencias que afectan a otros individuos, a un grupo social o a la sociedad entera. En este caso, la relación entre el acto de un individuo y los demás, el objeto de la valoración se inscribe necesariamente en un contexto histórico-social, de acuerdo con el cual dicha relación adquiere o no sentido moral. Por tanto, los actos humanos no pueden ser valorados aisladamente, sino dentro de un contexto históricosocial en el seno del cual cobra sentido el atribuirles determinado valor.

3°) Sujeto que valora: el sujeto que valora se sitúa ante el acto de otro aprobándolo o reprobándolo. Juzga cómo le afecta no sólo a él sino a otros individuos, o a una comunidad entera. Pero el sujeto que expresa de este modo su actitud ante ciertos actos, lo hace como un ser social y no como un

sujeto meramente individual que dé libre cauce a sus vivencias o emociones personales. Forma parte de una sociedad, o de un sector social determinado, a loa vez que es hijo de su tiempo y, por tanto, se encuentra inserto en el mundo del valor (de principios, valores y normas) que él no inventa ni descubre personalmente; su valoración, por lo tanto, no es un acto exclusivo de una conciencia empírica, individual. Pero tampoco lo es de un yo abstracto, o de una conciencia valorativa en general, sino de la conciencia de un individuo que, por pertenecer a un ser histórico y social, se halla arraigada en su tiempo y en su comunidad.

Como puede fácilmente apreciarse, este enfoque resalta un elemento de suma importancia a la hora de hacer un juicio moral: el sentido social de la existencia humana. La moral no se reduce al ámbito individual; necesariamente se expresa hacia los demás, se entiende y se explica en relación a los demás, a la sociedad, porque el ser humano es un ser sociable por definición, un ser que vive en un momento histórico y en unas circunstancias

determinadas que reclaman una responsabilidad concreta.

Como conclusión, consideramos que para valorar moralmente las acciones humanas es necesario tener en cuenta:

1º) La moralidad de la acción en sí misma;

2º) La intención del sujeto que actúa;

3º) Los medios elegidos para realizar la acción;

4°) Las circunstancias que rodean a la acción;

5º) Las consecuencias de la acción en uno mismo y en los demás (en la sociedad).

Para finalizar este apartado en relación a este tema del juicio moral de las acciones morales, debemos considerar las pasiones morales. Con el término pasión se designa genéricamente los actos de los apetitos o tendencias sensibles. Nos interesa ahora estudiar la moralidad que tienen en sí mismas, consideradas siempre como pasiones humanas, consentidas o al menos no impedidas por la razón y la voluntad (Rodríguez, 1991).

Entre los filósofos se ha discutido mucho si las personas virtuosas pueden o no tener pasiones. Los estoicos y Kant pensaban que las pasiones son incompatibles con la debida pureza moral. Otros filósofos, como Aristóteles y Tomás de Aquino, piensan en cambio que las pasiones moderadas por la razón son propias del acto virtuoso. Entendemos que experimentar pasiones no es en sí mismo malo. Las pasiones responden a la tendencia de la naturaleza sensible hacia los bienes que le son propios. Particularmente, el placer y el dolor, que van unidos respectivamente a la consecución y privación del bien sensible, son un aliciente para mantener la actividad de la naturaleza hacia sus fines (por ejemplo, el placer unido a la comida o a la bebida es una ayuda para cumplir esas necesarias funciones naturales). Las pasiones humanas, por tanto, son buenas o malas según su objeto y el modo de actuarse sea conforme o no a la recta razón. La sensibilidad del ser humano forma parte de su naturaleza racional, y por eso debe estar al servicio del bien integral de la persona, que es de

índole fundamentalmente espiritual. Esa integración de lo sensible en lo racional impone un orden y una medida a la consecución de los bienes sensibles, que es señalado por la recta razón y la prudencia.

En definitiva, la moralidad de las pasiones depende de la moralidad de su objeto. Por ello, la tarea de la educación moral no consiste en extinguir las pasiones, sino moderarlas, dirigiéndolas hacia el bien y haciendo que se actúen en la forma debida.

La conciencia moral

La conciencia humana puede entenderse desde dos perspectivas, la psicológica y la ética. En el primer caso, designa el nivel de conocimiento o de advertencia del sujeto respecto de determinados procesos, hechos o estados (percepciones, voliciones, sentimientos, ideas, etc.). En cambio, en el sentido moral, se entiende como “la autocomprensión del ser humano, en la que éste se sabe sometido a la exigencia (incondicional) de hacer el bien” (Höffe, 1994: 43).

Hoy en día, se considera que la conciencia manifiesta “una relación del alma consigo misma, una relación intrínseca al hombre «interior» o «espiritual», por la cual se puede conocer de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, se puede juzgar a sí mismo de manera segura e infalible” (Abbagnano, 1997: 196). Esto incluye, por tanto, dos aspectos: la posibilidad de autojuzgarse y la posibilidad de conocerse de manera directa e infalible.

De este modo, la conciencia moral constituye el núcleo más profundo y secreto del ser humano, en el que está sólo con consigo mismo, en el que la persona humana es imperada a hacer el bien y evitar el mal; la conciencia moral es la que juzga la cualidad moral de una acción concreta que se ha realizado, se está realizando o se realizará; por tanto, la conciencia es la que hace posible que cada ser humano pueda elaborar un juicio moral sobre sus propios actos.

¿Cómo se origina la conciencia moral? A lo largo de la historia han sido abundantes las respuestas a esta

pregunta. A modo de síntesis, presentamos las más importantes:

1ª) Concepción sobrenaturalista: la conciencia es considerada como una expresión de la ley natural, que es el reflejo de la ley de Dios. Reconocen en ella la capacidad natural del ser humano para descubrir intelectualmente los principios universales del orden práctico y su aplicación a casos concretos.

2ª) Concepción naturalista: conciben la conciencia como un criterio de juicio moral más próximo a la persona porque se basa en la naturaleza racional que posee. Esto supone que existen ciertos principios morales universales que tienen un carácter básico: por ejemplo, “hacer el bien y evitar el mal” tiene un cierto componente innato en cuanto que el ser humano tiende racionalmente al bien y el sentido de perfección aparece inscrito en la tendencia natural humana.

3ª) Concepción no-naturalista: entienden que la conciencia es adquirida, se forma a lo largo de un proceso histórico como resultado de factores sociales

o educacionales que van configurando en el ser humano una manera de enjuiciar su conducta conforme a patrones dependientes de situaciones sociales, políticas o personales. Dentro de esta concepción podemos señalar varias posturas:

Marxismo: la conciencia es el reflejo de la lucha de clases: no es la conciencia la que determina el modo de ser humano, sino al revés, en su ser social lo que determina su conciencia (Marx); las personas juzgan como buenos los valores que favorecen a la clase social a la que pertenecen.

Sociologismo: define la conciencia como una voz interiorizada de los usos sociales: la sociedad impone al individuo no sólo los valores morales sino el mismo sentido de la obligatoriedad. Los hechos morales son concebidos como hechos sociales, es decir, como resultados de la presión externa de la sociedad en la que cada persona vive y que le impone una serie de normas morales (Durkheim). Así, una acción humana es buena si se ajusta a la regla social establecida.

Psicoanálisis: la conciencia es el resultado de un mecanismo cultural que tiene como finalidad la adaptación del hombre al medio y como resultado final, coartar el libre ejercicio de los instintos (Freud). Esta conciencia se manifiesta como un sentimiento de culpa frente a determinados deseos o impulsos que, de realizarse, constituirían una seria amenaza para la convivencia social.

Cognitivismo: concentra su atención en los aspectos activos del sujeto y en la importancia que tiene el desarrollo del conocimiento moral, es decir, en cómo van apareciendo en la persona las estructuras de conocimiento que permiten el desarrollo moral (Kohlberg).

Coincidimos con Rodríguez (2001), al señalar que la conciencia moral presupone: 1) la percepción de los principios de la moralidad (sindéresis); 2) su aplicación a las circunstancias concretas mediante un discernimiento práctico de las razones y de los bienes (ciencia moral), y 3) el juicio formado sobre los actos concretos que se van a realizar o se han realizado (juicio moral).

La verdad sobre el bien moral, que se fundamenta en la razón, es reconocida práctica y concretamente por el dictamen prudente de la propia conciencia. De este modo, se llama prudente al ser humano que elige conforme a este dictamen o juicio. “Podemos decir que la conciencia moral es el acto intelectual por el que una persona advierte la moralidad de sus intenciones, de sus decisiones y de sus acciones, juzgándolas de acuerdo con los conocimientos morales poseídos” (Rodríguez, 2001).

Es importante no confundir la conciencia con la sindéresis ni con la ciencia moral. La conciencia moral no es la visión de los primeros principios morales que conocemos por la sindéresis, ni tampoco la operación discursiva de la razón práctica; todo esto es presupuesto por la conciencia, y por ello se suele decir que *sin ciencia no hay conciencia*. “La conciencia no es pues el vehículo ni el método para el desarrollo de la ciencia moral ni para la solución de nuevos problemas. No es un acto creador de exigencias éticas. Carece de las necesarias condiciones de objetividad (en el sentido de

imparcialidad) y de rigor procesual. La conciencia es el acto, el vehículo, por el que las exigencias del bien de la persona, determinadas por otras vías, se hacen presentes, personalizándose e iluminando la situación concreta. Esas exigencias pueden adquirir en la conciencia un carácter de especial urgencia, alguna vez pueden ser también ofuscadas, pero no pueden cambiar esencialmente" (Rodríguez, 2001).

Es importante acotar que la ciencia moral se adquiere a lo largo de la vida, desde la infancia hasta la madurez, por varios caminos: por la enseñanza, por el estudio y por la experiencia personal. En este ámbito, es determinante la influencia de la sociedad en el individuo, pero lo es también la propia experiencia de vida y las propias decisiones morales.

Podemos afirmar que el proceso racional que hace posible el juicio de la conciencia está supeditado a la influencia exterior, aunque no de un modo absolutamente determinante, pues siempre existe la libertad personal y la reflexión íntima en donde nadie puede penetrar.

La conciencia, además, es la que hace posible asumir la responsabilidad de los actos realizados. El ser humano tiene el derecho de actuar en conciencia y en libertad a fin de tomar personalmente las decisiones morales. Nadie puede ser obligado a actuar en contra de su conciencia, ni se le debe impedir que actúe según su conciencia, porque este es un derecho universal de todo ser humano. Por este motivo, afirmamos que el ser humano debe hacer caso siempre al juicio cierto de su conciencia: cuando obra deliberadamente contra este último, está yendo contra sí mismo.

Existen varios tipos de conciencia moral:

Por su relación al acto, hablamos de conciencia antecedente, que juzga sobre un acto que se va a realizar y la consecuente, que aprueba o desaprueba una acción ya realizada. En razón de su conformidad con el bien, puede ser verdadera o recta, que juzga con verdad la calidad moral de una acción en relación al bien personal y social; y errónea o falsa, que no alcanza la verdad sobre la calidad moral de una acción, estimando como buena una acción que

en realidad es contraria al bien de la persona y de la sociedad. Según el tipo de asentimiento o grado de seguridad con que se emite el juicio moral, puede ser cierta cuando juzga con firmeza que un acto es bueno o malo), probable (cuando dictamina sobre la moralidad de un acto sólo con probabilidad, admitiendo la posibilidad opuesta; y *dudosa,* que suspende el juicio porque la inteligencia no consigue obtener una conclusión.

De lo anterior se desprende la necesidad de formar la conciencia para esclarecer el juicio moral adecuado. Una conciencia bien formada es aquella que formula sus juicios según la razón y que es conforme al bien personal y social. Puede suceder que la conciencia moral esté afectada por la ignorancia y formar juicios erróneos sobre actos proyectados o ya realizados. Es por ello, que todo ser humano debe preocuparse de buscar la verdad y el bien, instruyéndose, pidiendo consejo, aprendiendo de la experiencia, indagando, y sobre todo, disponiéndose mejor en el aspecto moral, es decir, esforzándose en adquirir las virtudes morales

que favorecen y/o facilitan la vida moral de las personas.

Toda acción humana tiene repercusiones interpersonales y sociales; por ello, es necesario que nos esforcemos para saber con certeza si nuestras acciones son moralmente positivas y sin están realizadas con plena conciencia y deliberación. Consideramos que no es suficiente actuar con buena voluntad, con buena intención: las acciones humanas deben tener siempre consecuencias positivas para uno mismo, para los demás seres y para la sociedad. Sobre este particular, analizaremos más adelante, en el apartado relativo a la valoración moral de las acciones humanas, otras razones de importancia.

La libertad

La libertad es una exigencia de las personas y de las comunidades políticas. Como recuerda Höffe (1994: 176), especialmente en occidente, la libertad se ha considerado desde dos perspectivas:

1º) Como libertad política de la comunidad que supone la independencia con respecto a una soberanía extraña y la garantía de esta independencia por un poder reconocido.

2º) Como libertad individual en dos niveles: como autodeterminación del obrar (libertad de acción) y como determinación de la voluntad (libre albedrío).

La libertad es la capacidad del ser humano de desarrollar, a partir de sí mismo, una representación de los fines de su vida y de los medios para alcanzarlos, y de obrar sin constricción exterior de acuerdo con esa representación. Por ello, el ser humano se experimenta a sí mismo como capacidad de decisión, como proyecto que hay que realizar, autónomo, libre.

La libertad es uno de los atributos que se le asigna específicamente al ser humano. Por su libertad, el ser humano se coloca entre dos alternativas: dependencia o independencia; por su propia naturaleza racional, el ser humano debe alcanzar la segunda. Sin embargo, esto supone un proceso: de

la dependencia (especialmente en la etapa de la niñez y de la juventud) a la independencia (en la edad adulta). La libertad es entonces una conquista, algo que debe alcanzarse a lo largo de la vida.

Como indicábamos antes, la libertad puede entenderse en dos sentidos, como ejercicio y como elección. En el contexto clásico greco-latino predominó el primer sentido, pues, el hombre de condición libre era el que tenía la capacidad de asumir responsabilidades; en cambio, el hombre esclavo carecía de esta capacidad. Por tanto, la libertad, reconocida social y jurídicamente, consistía sobre todo, en poder hacer; se trataba, por tanto, del reconocimiento de una libertad de ejercicio.

Con el tiempo, el término libertad adquirió el significado de disponibilidad: capacidad de hacer algo por sí mismo (autodeterminación). La libertad en este contexto se entiende como capacidad de poder disponer de sí mismo. La libertad se identifica con el ideal de autonomía, y se entiende como libertad de elección. La libertad así entendida se presenta como un problema filosófico que debe

resolverse: ¿el ser humano es realmente libre de elegir?

La libertad de ejercicio es una libertad extrínseca, que requiere ausencia de coacción externa. Aquí se habla de libertad física, de movimiento, de conciencia, de pensamiento, religiosa, política, civil, etc. Libertades que ayudarán a desarrollar la capacidad de autodeterminación del ser humano, por lo que deben ser defendidas siempre y en todo momento.

El verdadero problema de la libertad, sin embargo, se ha planteado, especialmente en los últimos siglos, en lo que atañe a la libertad de elección, que no es otra cosa que la libertad intrínseca de la persona que le capacita para definir en todo momento las distintas alternativas que se le presenten, eligiendo la que considera más adecuada. ¿Podemos elegir sin otra razón que nuestro propio querer?

Las respuestas a esta pregunta serán múltiples, pero, sin embargo, pueden reducirse a dos:

1ª) La que establece que no estamos determinados más que por nuestro propio querer (indeterminismo).

2ª) La que niega esta posibilidad, por considerar que estamos condicionados por diversas razones que influyen en nuestra decisión más allá de nuestro propio querer (determinismo).

Las concepciones deterministas de la libertad parten de la idea de que estamos sujetos totalmente, en nuestro funcionamiento, a leyes fijas; mientras que las concepciones indeterministas de la libertad parten de la idea contraria, de que todo cuanto somos depende absolutamente de nosotros mismos. Ambas posturas tienen un enfoque absolutista, porque parten de supuestos absolutos de la libertad. En el determinismo, esto se manifiesta en que absolutizan los condicionantes físicos, psicológicos, sociales, etc. que impiden el ejercicio de la libertad; y en el indeterminismo se expresa con la idea de una libertad sin límites, absoluta.

Existe una tercera postura para afrontar el problema de la libertad: la postura intermedia. Los estoicos, por ejemplo, hablaban de la libertad de indiferencia, que consistiría en el conocimiento y aceptación de los hechos tal y como vienen impuestos por la necesidad o el destino, pero no como resignación sino para actuar fundándose en ellos, tomando conciencia de su racionalidad. En los comienzos de la edad media, Agustín de Hipona habla de libertad de conciencia: aunque Dios impulsa los actos del ser humano, cada uno experimenta su libertad y responsabilidad de sus actos en su interior. La escolástica medieval defiende la libertad del ser humano para poder afirmar su responsabilidad como ser racional. Así, Tomás de Aquino habla del libre albedrío: aunque todo dependa del creador, sin embargo, el ser humano puede decidir entre diversas cosas y adoptar resoluciones opuestas mediante un proceso racional discursivo, es decir, puede determinarse en su obrar. Otro autor, Hobbes, acude al concepto de estado autoritario para garantizar el ejercicio de la libertad: solamente

dentro de las leyes el ser humano puede ser verdaderamente libre. En cambio, Locke afirmará que el pacto social establecido por los seres humanos que viven en sociedad es un pacto entre iguales mediante el cual el ser humano entrega su libertad a la sociedad para que ésta la mantenga y la haga posible.

Cabe destacar el pensamiento de Kant, quien establece una distinción importante entre dos órdenes: el nouménico o de pensamiento (lo que son las cosas en sí) y lo fenoménico (lo que conocemos). El mundo físico, que es el mundo de los fenómenos está regido por la necesidad causal (determinismo), mientras que el mundo del pensamiento puro estaría regido por la causalidad libre (indeterminismo). De este modo la libertad humana no puede plantearse en el mundo de los fenómenos sino en el mundo de la conciencia, mediante la cual el ser humano asume la responsabilidad de sus acciones. Se trata de una libertad formal que no afecta directamente las acciones sino al pensamiento y a las intenciones. La libertad así entendida es la capacidad de causar, a

partir de uno mismo, una situación de hecho. “Consiste en que la voluntad no se deja determinar, en última instancia, ni por los impulsos de la sensibilidad, ni por las compulsiones sociales (heteronomía), sino que es el origen de su querer-así-y-no-de-otro-modo. Esto no quiere decir que se pueda desvincular de sus múltiples condicionantes, como si fuese posible comenzar a partir de la nada. Hay unas condiciones dadas, pero no como hechos inmodificables, sino como condiciones antes las cuales puede posicionarse el hombre...” (Höffe, 1994: 177).

Teniendo en cuenta la exposición anterior, podemos afirmar que el ser humano es libre de actuar de una manera u otra. La acción humana es por definición una acción libre. La libertad hace posible que el ser humano, por medio de la voluntad, se mueva por sí mismo hacia el bien que la razón le presenta. A diferencia de los animales, que se inclinan ciegamente hacia el fin de su naturaleza, el ser humano conoce él mismo la razón de bien y por tanto su inclinación no le viene dada simplemente

desde fuera. Al conocer el bien, el ser humano lo interioriza, lo hace suyo y de este modo, se mueve hacia él intrínsecamente. El acto voluntario, por tanto, tiene su origen en el interior de la persona y esto conlleva que sólo él es dueño de sus actos (Rodríguez, 2001).

La primera dimensión de la libertad es la «autodeterminación» (capacidad de elección), porque en la acción libre es cada persona individualmente la que decide y decide o se determina a sí misma, es decir modifica su «*ethos*»; esto significa que el objeto de la libertad (de la acción libre) es la misma persona que actúa; por eso se afirma que la actividad de la voluntad es «autoreferencial», en el sentido de que la acción libre recae sobre el sujeto agente y lo modifica de algún modo. Esta primera dimensión de la libertad actualiza la autoposesión y el autodominio, en cuanto que es una disposición de sí mismo.

La segunda dimensión es la «intencionalidad», que expresa la apertura o la dirección de la voluntad hacia su objeto (Rodríguez, 2001); es decir, la

persona se orienta deliberadamente hacia ciertos objetos que le presenta la razón. De ello se desprende que en el ejercicio de la libertad está siempre en juego de algún modo el bien de la persona. La realización de un acto libre es también realización de la persona en el acto o, si se prefiere, existe un nexo indisoluble entre la libertad de la persona y su bien completo o fin último, que es el nexo entre libertad y moralidad. No entender esta distinción puede llevar a confusiones prácticas a la hora de determinar la bondad o maldad de una acción.

El ser humano no es una pura razón, sino que posee afectos y sentimientos que surgen de la sensación de estímulos orgánicos o pulsionales y se expresan en la percepción sensorial y en movimientos corporales; por tanto atañen a la totalidad orgánica del ser humano. Esta realidad se expresa habitualmente con el término sensibilidad. Los sentimientos y afectos no se agotan en estados puntuales, sino que se manifiestan en costumbres y rasgos que dan a conocer el temperamento de una persona. En un

sentido amplio, designamos con el término afectividad el conjunto de los actos de las facultades apetitivas de la sensibilidad humana llamados pasiones (o también efectos, sentimientos, emociones).

La dificultad principal de la afectividad en relación a la libertad radica en determinar en qué medida ayuda al ejercicio pleno de la libertad. La postura más extendida entre los autores manifiesta la necesidad de controlar los sentimientos para obrar rectamente. Veamos con detalle este asunto.

Según el enfoque de la ética clásica, la sensibilidad humana tiene dos facultades apetitivas: la primera, denominada apetito concupiscible, que tiene como objeto el bien deleitable para los sentidos: lo placentero; la segunda, llamada apetito irascible, se dirige hacia el bien arduo, que se presenta como una mezcla de conveniencia y de inconveniencia, porque su consecución requiere esfuerzo y lucha. La facultad irascible actúa como un impulso agresivo que lleva a afrontar y superar las dificultades ligadas a la consecución del bien arduo. Este concepto amplio de

afectividad incluye esferas emocionales fenomenológicamente diversas, como la sensualidad y la afectividad, considerada en sentido restringido. La sensualidad comprende fenómenos que se configuran ligados al placer corporal (táctil). La afectividad en sentido restringido es más difuminada, contiene una cierta idealización del objeto, que tiende a invadir el pensamiento, la memoria y la imaginación. La afectividad puede degenerar fácilmente en sensualidad, pero de suyo no dice referencia exclusiva al placer corpóreo. La afectividad comprende también los hábitos o disposiciones firmemente consolidadas de las facultades apetitivas de la sensibilidad humana (los hábitos: virtudes y vicios).

Rodríguez (2001) expresa que la afectividad humana se integra en la actividad unitaria de la persona, en el obrar libre, dando lugar a una amplia serie de relaciones. Estas relaciones tienen una doble dirección: desde la afectividad hacia la razón y la voluntad, y desde éstas hacia aquella. La influencia

de la sensualidad sobre la actividad de la voluntad es menos profunda que la de la afectividad.

Este influjo de la afectividad sobre la razón y la voluntad tiene una gran importancia en la vida moral. No tenerlo en cuenta llevaría a formular una moral deshumanizada. La razón y la voluntad influyen también sobre la afectividad sensible. La pasión, por ejemplo, puede ser querida directamente por la voluntad, aunque esté suscitada por la inteligencia y la imaginación, o sólo por esta última.

La pasión puede surgir también por redundancia de un acto muy intenso de la voluntad (por ejemplo, un remordimiento puede originar el llanto o la tristeza). Para concluir, es importante aclarar que aunque la afectividad sensible sobre la razón y la voluntad puede modificar la imputabilidad moral de una acción, sin embargo, ella es un condicionamiento que puede ser aceptado o rechazado: actúa en la exacta medida que lo consentimos.

La responsabilidad

Siguiendo a Höffe (1994: 246), podemos afirmar que la responsabilidad "designa una triple relación: la atribución de tareas asumidas o de la propia acción u omisión a determinadas personas, y los atributos de carácter al rendir cuentas ante una instancia (...). En razón de su capacidad de responder de su conducta, el hombre se convierte en sujeto de derecho o sujeto moral (o religioso), que debe asumir sus actos y sus consecuencias, y que puede ser objeto de castigo o de recompensa, de censura o estima social, de desprecio o de respeto moral".

Desde el ángulo de la ética, la responsabilidad se refiere a la toma de conciencia que debe asumir cada ser humano de sentirse responsable ante los demás, ante el mundo y ante sí mismo. Ello exige no actuar sólo en función de altos principios, sino considerar ante todo las consecuencias previsibles de las acciones y responder de ellas.[12]

---

[12] Cf. Nuestro libro, *La Formación Social en la Universidad. Claves para una acción eficaz*, 2007.

La palabra responsabilidad proviene del latín *respondere* (responder), que referido a las acciones humanas significa que se asumen como autor. En sentido amplio, significa la madurez psicológica de una persona que la hace apta para realizar adecuadamente una tarea determinada y capaz de tomar decisiones pertinentes. En sentido moral, la responsabilidad obliga a uno a reconocerse autor de sus actos, ante la propia conciencia y ante la sociedad. La responsabilidad supone la libertad, como capacidad y como elección. En este sentido, es responsable el que "asume las consecuencias de sus actos intencionados, resultado de las decisiones que tome o acepte; y también de sus actos no intencionados, de tal modo que los demás queden beneficiados lo más posible o, por lo menos, no perjudicados; preocupándose a la vez de que las otras personas en quienes puede influir hagan lo mismo (Issacs, 1977: 173).

Así se entiende la expresión "rendir cuentas", que no significa otra cosa que responder ante los demás, ante la sociedad a la que se pertenece, a quien se le

debe retribuir lo que ella, directa o indirectamente, ha dado a la persona individual. Si el ser humano es un ser sociable por definición, también es responsable de construir y mejorar la sociedad, que es el ámbito en donde se desarrolla y se perfecciona como persona, como ser social.

La responsabilidad moral implica atribuir una acción a un ser humano, como a su autor. Imputación es el juicio por el que atribuimos algo a alguien. Imputabilidad es la calidad de imputable de una acción o, más exactamente, el estado del ser humano en cuanto sujeto de la acción, en virtud del cual esa acción le puede ser atribuida como a su autor. Cuando la acción puede ser atribuida como mérito o culpa moral, tenemos la imputabilidad moral (distinta de la imputabilidad jurídica). En este sentido, podemos afirmar que sólo las acciones libres son moralmente imputables: el ser humano sólo puede responder (dar razón), ante sí mismo antes que a los demás, de aquellas acciones y sólo de aquellas acciones que ha proyectado y organizado él mismo, es decir, sólo se siente responsable y sólo

pueden serle atribuidas las acciones de las que él mismo es autor y en la medida en que lo es.

En cambio, no son moralmente imputables las acciones debidas a la coacción o violencia física, porque no son libres ni voluntarias. En este contexto, es importante señalar también que ciertas enfermedades mentales pueden anular, o atenuar en diversos grados, la libertad y la imputabilidad moral.

Además de lo anterior, hay que señalar que existen otras circunstancias que disminuyen e incluso anulan la libertad y la imputabilidad moral:

1ª) Falta de advertencia: la advertencia es el acto mental por el que la persona se da cuenta de lo que va a hacer o de lo que está haciendo y de la moralidad de su acción. La persona puede advertir perfectamente lo que hace (advertencia plena), puede no advertirlo en absoluto (ausencia de advertencia), o puede advertirlo de un modo imperfecto (advertencia semiplena), y entonces tenemos una acción imperfectamente voluntaria.

2ª) Ignorancia: Existe ignorancia cuando el conocimiento de las circunstancias de la acción y –sobre todo- de su moralidad es erróneo, es decir, que se considera buena la acción que en realidad es mala o viceversa. La ignorancia puede versar sobre la norma (ignorancia de derecho), o sobre el hecho (ignorancia de hecho).

Para poder establecer principios sobre la imputabilidad moral en este caso es preciso distinguir las diversas clases de ignorancia. La ignorancia invencible es aquella que domina la conciencia tan plenamente, que no deja posibilidad alguna de reconocerla y de apartarla. La ignorancia vencible es aquella que, atendiendo a las circunstancias del sujeto que obra, se puede advertir y superar, pero permanece porque no ha habido interés por superarla o porque no se ha empleado la debida diligencia. La ignorancia invencible, cuando es anterior a la acción suprime la libertad y la imputabilidad moral de la acción en la misma medida en que se extiende esa ignorancia. Debe ser considerada como una acción involuntaria. La

ignorancia vencible no suprime la libertad y la imputabilidad moral de la acción, aunque a veces puede atenuarla.

3ª) Pasiones: el influjo de las pasiones sobre la voluntad es indirecto; sólo tiene lugar si la persona lo consiente o no lo obstaculiza, por lo que casi siempre la pasión es consecuente con la voluntad, bien porque es directamente querida (y este caso aumenta la imputabilidad), bien porque se ha descuidado la educación de la afectividad. En algunos casos, no obstante, pueden desencadenarse con gran rapidez, pasiones muy violentas (por ejemplo, el terror ante un incendio, cuando se recibe una ofensa muy grave, etc.), que impiden completamente o parcialmente el uso de razón y la imputabilidad moral.

Las virtudes morales

Al hablar de la felicidad en Aristóteles, expresamos que para él la vida feliz supone el ejercicio de las virtudes morales. Tomás de Aquino señala, por otra parte, que la virtud moral consiste principalmente en el orden de la razón. Esto significa que el ser

conforme a la razón pertenece a la esencia misma del hábito virtuoso. La referencia a la razón forma parte de la definición de la virtud acuñada por Aristóteles: “La virtud moral es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente”. A esto debemos añadir que la virtud no sólo es formada y medida por la razón, sino que es formada y medida teniendo a la razón como punto de referencia y como criterio interno de la constitución y distinción de los bienes o valores que son el contenido mismo de las virtudes. Es importante aclarar que cuando utilizamos el término razón no entendemos simplemente la capacidad discursiva o judicativa de la inteligencia, sino la parte racional del alma, que comprende tanto el intelecto cuanto la voluntad y el amor. Esta aclaración es importante para poder afirmar que el punto de referencia para la constitución y distinción de las virtudes es el crecimiento de la parte superior del alma en la dirección de su bien propio o, con

otras palabras, el recto despliegue del conocimiento y del amor.

Entre las facultades o potencias operativas y sus actos propios puede existir una cualidad intermedia que dispone la potencia hacia un determinado tipo de actos. Estas cualidades son los hábitos operativos, que pueden ser buenos (virtudes) o malos (vicios). Cuando decimos, por ejemplo, que una persona es prudente, queremos significar que en esa persona hay una cualidad estable que le permite tomar decisiones y realizar obras prudentes con prontitud y sin gran esfuerzo.

La virtud puede definirse, entonces como un hábito operativo bueno. Esto quiere decir que las virtudes son un tipo de cualidades estables, por eso son hábitos y no meras disposiciones o cualidades transeúntes. Las virtudes perfeccionan las potencias operativas, porque al disponerlas a las obras que están de acuerdo con la naturaleza de la persona, las acercan más a su obrar propio, confiriéndole a la facultad operativa una mayor perfección. Los vicios, por el contrario, dan a la potencia una disposición

hacia obras moralmente malas. Las potencias operativas perfeccionadas por las virtudes pueden realizar actos buenos e incluso excelentes con facilidad y prontitud, con agrado y naturalidad en diversas circunstancias y ante diversos objetos y, por eso, se puede decir también que la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y hace buena su obra (Aristóteles).

Las virtudes no son necesarias para las potencias que, en virtud de su constitución misma, están determinadas a un solo acto; por ejemplo, la potencia nutritiva no tiene otra acción distinta además de la asimilación de alimentos en orden a la conservación del cuerpo, y no necesita ningún hábito para realizar bien su operación propia. En cambio, las potencias racionales –así como también las sensitivas, en cuanto pueden ser dirigidas por las racionales-, tienen un amplio margen de indeterminación en su obrar: pueden tender a diversos objetos, buenos y malos, y de diversos modos; por eso, necesitan una disposición accidental que las determine hacia los actos mejores.

Anteriormente señalamos la distinción que Aristóteles hace entre virtudes dianoéticas (intelectuales) y virtudes éticas (morales). Vamos a referirnos primero a las intelectuales. Las virtudes intelectuales son aquellas que inhieren y perfeccionan a la razón, ya sea especulativa o práctica. Son hábitos que dan la capacidad de obrar bien, pero no aseguran el recto uso de esa capacidad: es posible utilizar la ciencia o la técnica para hacer el mal (por ejemplo, utilizar la energía atómica para destruir poblaciones en una confrontación bélica). Por eso, estos hábitos no cumplen plenamente la razón de virtud, que ha de ser una cualidad que hace moralmente bueno a quien la tiene. Se exceptúa la virtud de la prudencia, pues, aunque es un hábito intelectual atendiendo a la facultad en que inhiere (la razón práctica), es moral por su objeto y por tener la rectitud de la voluntad como requisito esencial. Ahora bien, la prudencia no puede existir si la persona no quiere antes ser virtuosa, y en ese sentido presupone la buena voluntad y las otras virtudes morales.

Las virtudes de la razón especulativa son: la Inteligencia, que es el hábito de los primeros principios especulativos; la Sindéresis, que es el hábito de los primeros principios morales; la Sabiduría, que es el hábito de considerar las cosas desde las causas últimas de toda la realidad; y la Ciencia, que es el hábito de estudiar las causas últimas de cada género de cosas descendiendo desde ellas a las conclusiones.

Las virtudes de la razón práctica son: la Prudencia, que determina y preceptúa lo que se ha de hacer en cada caso concreto para obrar virtuosamente; y las Artes o Técnicas, por las que sabemos qué se ha de hacer para producir determinados objetos.

En relación a las virtudes morales, debemos recordar que desde Platón se distinguen cuatro fundamentales (llamadas también cardinales): prudencia, justicia, fortaleza y moderación o templanza, que no son otra cosa que los diversos aspectos o realizaciones del bien propio del ser racional. Cada una de las virtudes comprende un género del bien moral, es decir, un conjunto de

exigencias homogéneas del bien propio del ser racional en cada uno de los ámbitos o sectores que integran la conducta: las relaciones interpersonales (amor, justicia, respeto), las relaciones personales ante las operaciones o situaciones que llevan consigo placer y dolor (moderación), o que comportan esfuerzo y miedo (fortaleza), etc. Es importante señalar que esta teoría clásica debe ser completada. Concretamente, es preciso señalar que la virtud en la que están contenidas implícitamente todas las demás, de las que es esencia y forma, es el recto amor (véase doctrina de Agustín de Hipona al respecto).

Como hemos señalado, según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), la virtud moral es un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, y que está regulado por la recta razón en la forma que lo regularía el hombre verdaderamente prudente. Con el término electivo, Aristóteles quiere poner de manifiesto que el acto principal de las virtudes morales es la elección recta, la decisión de hacer lo que aquí y ahora es preciso para comportarse bien:

con justicia, moderación, fortaleza, etc. La virtud es entendida como la capacidad de discernir y elegir lo más acertado para cada caso. Este discernimiento corre a cargo de la prudencia, llamada por Aristóteles recta razón. Lo propio de la virtud moral es, pues, la elección de lo indicado por la recta razón o prudencia. Por eso se dice que la virtud moral es un hábito electivo según la recta razón.

El término electivo significa además: por una parte, que la obra buena ha de ser querida y elegida como tal: no basta que la acción tenga una conformidad meramente externa con la virtud, porque esa adecuación podría tener su causa también en el miedo, la casualidad o el interés egoísta. Por otra, que el acto de las virtudes morales es de índole apetitiva, una elección y no sólo un objeto de elección. Por eso afirmamos que las virtudes morales son propias de las potencias apetitivas: la voluntad (justicia), el apetito concupiscible (moderación) y la tendencia irascible (fortaleza). Es importante aclarar que no es posible una recta elección si no va precedida por una recta intención. Por ello, se dice

que las virtudes morales también hacen recta la intención, determinando las potencias apetitivas hacia los fines de las virtudes (querer ser justo, moderado, etc.). La virtud moral tiene pues, una dimensión y un acto intencional y otra dimensión y otro acto electivo, que es el principal. La virtud moral, por tanto, perfecciona el obrar humano en sus dos momentos fundamentales.

Hemos afirmado antes que Aristóteles sostiene que las virtudes morales consisten en un término medio, o que al menos tienden al medio, porque su acto electivo debe adecuarse al dictamen de la recta razón, y la medida impuesta por la razón puede ser sobrepasada o no alcanzada por el movimiento espontáneo de la potencia carente de virtud.

En la fortaleza y en la moderación se habla del término medio de la razón, no porque la razón sea atraída a un punto medio a la hora de dictaminar lo que se debe hacer, sino porque el juicio de la razón guía a las tendencias sensibles, cuyos actos son atraídos a un punto medio, es decir, se consigue que éstas tiendan a su objeto con un impulso ni mayor ni

menor del señalado por la razón (por ejemplo, el medio de la virtud de la moderación con respecto a la comida consiste en tomar el alimento necesario para conservar la salud, y esto exige tanto refrenar el exceso de la gula como vencer el defecto de la inapetencia). Es importante destacar que el medio no es idéntico para cada persona, sino que lo establece la prudencia en cada caso atendiendo a las condiciones particulares de cada uno.

En la justicia, cuyo objeto es el derecho, el medio de la razón coincide con el medio de la cosa, porque aquí no se regula el exceso o el defecto de una pasión, sino la posesión de una cosa (un derecho) que puede lesionarse por exceso o por defecto: justo es el que da a cada uno lo suyo, ni más ni menos.

En la prudencia, el medio está como en quien lo determina y señala y no como en lo regulado por él, porque es precisamente esta virtud la que, regulando el acto de las potencias apetitivas, establece el medio. La prudencia indica la justa medida que las demás potencias deben respetar en su actuación.

¿Cómo se relacionan las virtudes entre sí? Las virtudes se conectan entre sí de tal manera que no puede darse una sin que se den las demás. La razón de esta conexión es la participación de todas ellas en la prudencia. Esta relación de participación existente entre la prudencia y las virtudes morales explica a la vez la distinción de las virtudes (imposibilidad de que exista una única virtud ética) y la conexión existente entre ellas: las virtudes morales participan de alguna manera de la unidad que el bien racional tiene en la prudencia, de forma que nacen y se desarrollan a la vez y según una cierta proporción armónica, de modo semejante a como los dedos de la mano crecen proporcionalmente.

Tomás de Aquino explica la conexión de las virtudes morales sobre la base del siguiente argumento: las virtudes morales presuponen la prudencia; ésta requiere a su vez las virtudes morales; luego las virtudes morales están conectadas, y no pueden darse separadamente.

CUARTA PARTE

LA ÉTICA DOCENTE

El *ethos* del docente

Independientemente de la postura ideológica que se tenga, es indudable que existe un *ethos* docente. Preguntarse por el contenido de este *ethos* es necesario siempre y en cualquier circunstancia. Quienes mantienen una actitud escéptica ante la ética pensarán que esta consideración está de más. El presente estudio está dirigido a quienes tienen la convicción de que su trabajo docente, como cualquier actividad humana, tiene y debe tener implicaciones éticas.

Hemos señalado en repetidas oportunidades (Acosta Sanabria, 2006 y 2017) que la tarea docente no se reduce a una simple mediación o facilitación; no somos simples acompañantes de los alumnos en su proceso de enseñanza-aprendizaje; nuestro objetivo va más allá, los educadores tenemos el imperativo de ayudar a los educandos a "hacerse", a desarrollarse como personas, con autonomía y libertad. A esto le añadimos, además, que "educar es siempre, a la vez que cualquier aspecto parcial

por pequeño que sea, enseñar a vivir" (Hortal Alonso, 2000: 58).

Todas las profesiones, especialmente aquellas que expresamente implican un servicio directo a las personas, están y han de estar orientadas por la ética: "Cualquier profesión encuentra la medida de su responsabilidad moral no sólo en el hecho de ser ejercida por una persona humana que se expresa y se realiza en ella, sino más todavía en el hecho de ser en sí misma un servicio prestado a otras personas, un reconocimiento y una confirmación implícita de su dignidad, una forma de solicitud por su bienestar, una ayuda para la satisfacción de sus necesidades" (Gatti, 1997: 50).

En relación a la docencia, Pizzi (2008) va más allá al afirmar que "la docencia no puede ser tratada como si fuera una actividad ocupacional cualquiera", porque la docencia exige un trato especial, ya que ella se dirige a la educación que es un bien público y tiene como objetivo directo a las personas: "Se trata, por tanto, de una relación entre seres

humanos, cuya característica fundamental subraya la formación de las personas, con una dimensión vivencial y humana sin precedentes” (ibídem).

Si la educación tiene una dimensión ética, consecuentemente la actividad profesional docente ha de regirse por los principios éticos elaborados a partir de la reflexión teórica y práctica del ser humano como un ser educable y educado. Esta reflexión comienza con la ayuda de la filosofía y se amplía con los datos que proporcionan la psicología, la sociología, la historia, la antropología y las demás ciencias humanas. Pero allí no termina, porque de nada serviría el resultado de esas reflexiones si no se tuviera en cuenta la práctica y la experiencia pedagógica. La ética docente, por tanto, como toda reflexión ética, parte de la experiencia y en base a ella, incursiona en los principios teóricos que dan estabilidad y fundamentan la acción educativa desde esta perspectiva.

Desde un principio debemos recordar que la educación humana es pluridimensional, porque el ser

humano también lo es; y en base a ello, la educación ha de ser integral e integradora. Por esta razón, no podemos entender la ética como algo añadido al acto educativo; la educación es siempre una actividad profundamente ética; toda actividad profesional tiene un soporte ético; pero en la docencia la relación es inversa: “se trata de una práctica ética que se vierte en destrezas y metodologías didácticas. El bien ético de las profesiones es el beneficio del cliente; en la docencia, su bien ético es «hacer ético» al cliente” (Altarejos et al, 2003: 13-14).

Pero podemos ir más allá afirmando que: “Lo primero que debe hacer el educador, como profesional de la enseñanza, es conseguir que su propia tarea sea un acto ético: debe actuar éticamente, como persona que se dirige a personas, y dar a esa relación recíproca que se establece un sentido moralmente bueno: ha de ser un acto personal bueno, en sí, y en sus consecuencias. Ha de ser un buen profesor, siendo un profesor bueno” (Cardona, 1990: 19).

La ética docente, además de los conocimientos teóricos generales de la ética, exige una adecuada profundización en los temas y problemas específicos de la profesión docente y, de un modo particular, en su especial contribución al bien del ser humano y de la sociedad entera. La profesión docente se ocupa directamente de lo más específico del ser humano: su educabilidad. Y esto es lo que la distingue de otras profesiones que también tienen al ser humano como finalidad, como la medicina o la psicología, por ejemplo.

Como insiste Pizzi (2008), “la docencia no puede ser tratada como si fuera una actividad ocupacional como cualquiera”. En primer lugar, porque la docencia no puede ser catalogada simplemente como una “técnica o procedimiento orientado a la transformación y manufactura de materia prima”. En segundo lugar, la docencia es “aceptada como una actividad específica por muchas sociedades y, por ende, era reconocida como parte de la formación y socialización de los niños y jóvenes” mucho antes que las “corporaciones de oficio y de la revolución

industrial". La docencia se relaciona con la educación y se realiza a través de la relación y comunicación de personas, y se manifiesta o se expresa en una dimensión vivencial humana.

Ethos y Deontología docente

Entendemos la deontología como el "tratado de lo que conviene hacer al hombre, es decir, como un saber o disciplina que se ocupa de determinar aquellas obligaciones y responsabilidades de tipo ético o moral que surgen de la práctica o ejercicio de alguna profesión" (Gichure, 1996: 16).

Otros enfoques (como el kantiano), piensan que la deontología debe expresarse en los códigos éticos, que no son otra cosa que una lista de deberes y derechos del profesional en su relación con los demás.

Siguiendo a Altarejos (2003: 93), pensamos que: "Si la ética profesional es en verdad una ética particular o aplicada debe ocuparse necesariamente de la bondad del agente; no puede ceñirse sólo a la correcta relación profesional con el cliente. Esto cabe

expresarlo adecuadamente en un código, pero no aquello, pues el cumplimiento escrupuloso de derechos y deberes no garantiza por sí mismo la felicidad. Más aún: un código moral tiene su fundamento normativo en la acción humana, y ésta se realiza desde su finalidad propia, de la cual es imposible desgajar el perfeccionamiento operativo del sujeto agente. Y la mejora o crecimiento del ser humano, en tanto que racional, exige ineludiblemente el conocimiento no sólo de lo que puedo o no puedo hacer, sino –y sobre todo- de por qué y para qué lo hago: es decir, el conocimiento de qué y quién soy. No se trata sólo de saber –como profesional- qué debo hacer y cómo debo obrar: se trata también de saber qué y quién soy por dedicarme a este oficio y no a otro".

Los códigos deontológicos tienen, por tanto una función secundaria; en ocasiones sirven para mediar en las situaciones de conflicto que pueden presentarse en el ejercicio pedagógico. En el caso de la ética docente, consideramos que tiene como objetivo principal a la persona como agente moral.

Con Altarejos (2003), afirmamos que la ética docente tiene como objeto primario de estudio el *ethos* (carácter, modo de ser) del profesional de la educación; secundariamente, se ocupa del estudio de los derechos y deberes que la práctica pedagógica exige.

En concreto, "La tarea primaria en la deontología docente aparece así como el estudio y reflexión sobre el modo de ser propio de la enseñanza, la cual, en cuanto que oficio o actividad profesada socialmente, va configurando el carácter del profesor o del maestro, el *ethos* docente" (Altarejos 2003, 96).

Entendemos que el *ethos* hace referencia al modo de ser propio del docente, que es un agente libre, que se realiza en y a través de su acción deliberada. Porque, "el *ethos* o carácter es el modo de ser personal autoadquirido en el ejercicio cotidiano de la propia libertad" (ibíd., 98). Todo ello supone definir la esencia misma de la docencia, es decir, de lo que supone ser educador (Gichure 1996: 38).

Ahora bien, ¿cómo podemos conocer el *ethos* de una persona? Siguiendo la explicación de Altarejos (2003: 96-ss), exponemos el pensamiento de Aristóteles (*Ética a Nicómaco, El Arte de la Retórica*) para quien el término *ethos* tiene dos vertientes:

1ª) El *ethos* como inclinación natural o disposición dada para la acción o consecución de algo determinado (hoy en día lo expresamos con los términos idoneidad o aptitud). La denominación precisa del *ethos* en Aristóteles es la de hábito natural (hábito entitativo) y se refiere a las capacidades operativas del individuo de índole psicosomática que le son congénitas: son inclinaciones dadas con independencia de que su origen sea genético, temperamental o instintivo.

2ª) El *ethos* como disposición para la acción adquirida por el individuo mediante la repetición de actos particulares que van configurando una capacidad dinámica. En otras palabras, es la costumbre de hacer algo, que se tiene a causa del ejercicio; en este caso se trata de un hábito operativo en razón de su origen. La diferencia con

respecto al hábito entitativo es que en éste la capacidad de acción no es adquirida, sino constitutivamente dada, mientras en aquél es adquirida operativamente.

Ambos hábitos los posee el individuo y son permanentes y estables en él, pero de distinta manera. En el caso del ser humano, podemos afirmar que él está constituido originariamente (ontológicamente) por su esencia racional, pero se autoconstituye dinámicamente (éticamente) mediante su obrar libre que va estableciendo su modo de ser propio, es decir, su carácter, su *ethos*. En definitiva, el *ethos* es ante todo el modo de ser propio del ser humano, y eminentemente del ser humano libre, que se autoposee en y a través de su acción deliberada.

Enfoques diversos sobre la Ética Docente

1. Coordenadas éticas

Para Hortal Alonso (2000: 55-78), la contribución principal del educador consiste en favorecer la vida humana; y esto se fundamenta en tres principios o

coordenadas éticas: el principio de beneficencia; el principio de autonomía y el principio de justicia. Examinemos cada uno en particular.

El «principio de beneficencia» hace referencia a que un profesional ético es “aquél que hace el bien en su profesión haciendo bien su profesión”. Y esto ¿qué significa? Significa que el docente no debe perder de vista que su objetivo es que los alumnos aprendan. Que se alcance o no este objetivo obviamente no depende sólo de él; el alumno ha de querer aprender y ha de esforzarse por aprender. Al docente se le exige que enseñe y entendemos este término en el sentido de ayudar a aprender al alumno. Y se le exige además que sepa enseñar, lo cual lleva implícito el hacerse entender, el saber abrir horizontes y estimular al estudiante, el estar al día y el saber evaluar con justicia.

El «principio de autonomía» establece que el alumno no es un mero receptor de la actividad docente, sino que es alguien que “progresivamente participa activa y responsablemente en el proceso de aprender; es

persona, sujeto de derechos; no mero destinatario de servicios y ayudas". Con este principio se busca superar la falta de simetría que puede existir entre el docente y el alumno y la dependencia consecuente. Este principio se desarrolla a través del diálogo y la colaboración entre el profesor y el alumno.

El «principio de justicia» establece que los docentes, como todo profesional, deben actuar en el marco de sus competencias pedagógicas y cumplir con su deber, que no es otro que enseñar como hemos dicho antes. Es evidente que no depende sólo de los docentes que una sociedad sea justa y libre, pues esos objetivos se lograr con la participación activa de todos los integrantes de la sociedad. Este principio impulsa a trabajar desde las aulas en favor de la justicia.

2. Aspectos vitales

Pizzi (2008) ubica la ética docente como una parte de la ética aplicada y establece dos aspectos que denomina vitales en relación a la ética profesional de los educadores:

1º) Aspecto personal: los docentes deben capacitarse convenientemente, además, el ejercicio de la docencia, debe garantizarles su medio de vida. Ambos aspectos están íntimamente relacionados, tienen que ver con la exigencia personal y el reconocimiento social y laboral de la profesión docente.

2º) Aspecto social: teniendo en cuenta que los docentes viven inmersos en un contexto social determinado, la docencia exige “una solidaridad y un compromiso universal con todos los seres humanos, incluso con uno mismo”. La actividad docente no se reduce a producir o a “manufacturar”, sino que su objetivo principal es formar a los seres humanos de un modo integral, lo cual incluye todas las dimensiones y aspectos de la realidad humana y no sólo la capacitación para un oficio o tarea.

Todos estos aspectos se expresan con frecuencia como temas de discusión o que reflejan intereses divergentes, hace falta desarrollar una ética docente discursiva (Habermas, Cortina) fundamentada en la

acción comunicativa. En este caso lo importante es "aproximar puntos de vista" a través del "diálogo argumentativo"; es decir, "visualizar y encontrar alternativas" y "darse cuenta de esa diversidad tan impar" que existe hoy en día en la sociedad globalizada. Pero exige, como condición necesario, la transparencia, cuya expresión más importante es el compromiso público. "Este es el único camino para la configuración de una ética de y para la docencia en contextos de globalización".

3. Los hábitos profesionales

Altarejos (2003) plantea un enfoque distinto a la hora de determinar las manifestaciones prácticas del *ethos* docente. Para este autor, el *ethos* se conoce a través del estudio de sus elementos constitutivos, que no son sino los hábitos: aquellas cualidades que muestran al sujeto, es decir, las diferentes capacidades operativas que posee, ya sean congénitas o adquiridas. Los hábitos especifican el modo de ser de una persona.

En relación al *ethos* profesional, indica que los hábitos expresan el modo de ser propio de una profesión u oficio. Son hábitos profesionales aquellos que:

1º) Son ineludibles en la formación profesional.

2º) Definen operativamente la naturaleza de la profesión.

3º) Configuran el carácter profesional propio, un modo de ser determinado exigido por la actividad propia de la profesión.

4º) Cualifican al agente, en tanto que obra de una determinada manera (Ibíd. 98-99).

Como lo expresa el mismo Altarejos (2003: 101102), es necesario tener en cuenta que los hábitos deben ser estudiados en su conjunto y en sus mutuas relaciones; además, es importante tener en cuenta que los hábitos pueden ser comunes a varias profesiones. A esto hay que añadir que los hábitos profesionales no son los únicos que posee un profesional porque puede tener otros que no se

derivan necesariamente de la profesión. Por último, cabe señalar que la profesión es una de las dimensiones humanas, mas no la única: existen otras dimensiones que exigen el desarrollo de otros hábitos, distintos a los profesionales.

La deontología docente, por tanto, deberá estudiar con detenimiento los hábitos profesionales del docente. Según el enfoque de Altarejos (2003: 102ss) esos hábitos son:

1º) Hábitos de resistencia: Con frecuencia, el docente tendrá que afrontar su quehacer sin otra motivación que la que proviene de sí mismo. La clave de la eficacia pedagógica del docente no está exclusivamente en su habilidad didáctica, en su formación científica pedagógica y en su experiencia profesional, pues depende fundamentalmente de la capacidad y disposición del alumno. Por ello, necesitará desarrollar de un modo particular algunos hábitos, como la abnegación, la esperanza y la paciencia, que faciliten su perseverancia en la tarea pedagógica, porque los frutos de la actividad

pedagógica no siempre aparecen de inmediato; a veces tardan años en expresarse.

2º) Hábitos de equilibrio: La actividad docente implica una relación especial entre el profesor y el alumno; esa relación afecta a ambos. Al docente la afecta en su modo de ser docente. La realidad educativa, como toda realidad, no puede controlarse de modo absoluto; como afirmamos antes, los resultados de la actividad docente no siempre pueden ser medidos en su totalidad. Eso requiere del docente de equilibrio psíquico y físico; un equilibrio que no es sino armonía interior que impide desmesuras en la sensibilidad personal; los clásicos llamaban a esta actitud templanza (moderación). Este equilibrio supone el conocimiento realista de sí mismo, sin engaños; es lo que llamamos autoestima: no apreciarse ni más ni menos de lo que se es; estimarse justa y moderadamente como efectivamente se es. La aceptación de sí mismo exige el deseo de aprender, al descubrir las imperfecciones personales y al entender que la formación no termina nunca. Esa actitud se concreta

en el afán de estudiar, que ha de ser permanente en todo educador. La actualización pedagógica es un imperativo para el docente. El equilibrio debe expresarse en el modo de tratar a los demás siendo afables, humildes, teniendo buen humor, atendiendo a cada persona tal como es, en su singularidad, siendo tolerantes.

3º) Hábitos pedagógicos: Los hábitos denominados pedagógicos tienen que ver directamente con el mismo acto de enseñar. Son, por tanto, propios del docente. La acción pedagógica exige la consideración del alumno como persona. La referencia al alumno como persona no es un regalo que se le otorga, sino un derecho esencial suyo como sujeto y objeto de la actividad pedagógica; aunque en la práctica, esto sea difícil de vivir por las circunstancias que determinan la educación formal (elevado número de estudiantes, etc.), el acto docente debe permanecer abierto a la personalización de la relación comunicativa y esto depende exclusivamente del docente. Entre otras cosas, la consideración del

alumno como persona reclama la afirmación de la diversidad individual.

Teniendo en cuenta este último enfoque, podemos concluir afirmando que el docente deberá ejercitar la justicia, especialmente a través de la equidad, la veracidad y la rectitud de intención. Además, la actividad docente exigirá la prudencia que lleva a escoger la mejor acción respecto del fin del obrar ético.

Ello supone, entre otras cosas, la capacidad de improvisación, de flexibilidad, para poder acoger prontamente las variaciones suscitadas en la actividad docente, ya sea por las demandas de los alumnos, ya por la propia iniciativa de quien educa.

Además, y de un modo especial hoy en día, el docente debe desarrollar la capacidad de escuchar, de trabajar en equipo; ello exige la capacidad de atención.

Para finalizar, es necesario recalcar que los hábitos profesionales del docente, aunque pueden

desglosarse y separarse en el plano teórico, deben asociarse en la práctica.

Educación y valores

Con frecuencia se afirma que la sociedad actual carece de valores auténticos, o, dicho de otra manera más negativa, hoy en día prevalece una actitud que promueve los llamados «antivalores». [13] El binomio valor-antivalor debe ser abordado, si queremos orientar convenientemente el proceso educativo en el país en todos sus niveles y modalidades. En los distintos ámbitos del acontecer ciudadano con frecuencia predominan valores que son, en realidad, antivalores. Y lo más grave es que las personas que actúan y viven guiados con esos antivalores, o no son conscientes de ello, o simplemente prefieren ignorar esa actitud por falta de formación, de conciencia social y ciudadana, por falta de fe, etc.

---

[13] Los temas que siguen a continuación fueron publicados inicialmente en el libro “Reflexiones de un educador en el inicio de un nuevo siglo”, en el año 2006. Hemos hecho algunas correcciones y mejoras en cada uno de ellos.

Quisiera señalar algunos de estos binomios más extendidos (Cardona, 1990: 31-34):

a) La verdad entendida como certeza: es verdad sólo lo que se puede conocer con certeza experimental.

b) El bien identificado con el placer: el bien sería lo placentero y el mal lo que produce dolor.

c) La eternidad concebida como temporalidad ilimitada: el hombre es considerado exclusivamente en su materialidad: su espiritualidad queda así oscurecida.

d) La libertad reducida al libertinaje: uno es libre si no es responsable de nada, si puede hacer todo lo que quiere.

e) El valor entendido como utilidad: es decir, como identificación del bien honesto (lo bueno en sí mismo y por sí) con el simple bien placentero y útil.

f) La felicidad reducida a la mera posesión de bienes.

El educador, cualquiera que sea, debe ser consciente de esta realidad y superar estos binomios, si de verdad desea formar a las personas que tiene bajo su responsabilidad.

En una ocasión anterior, señalamos que el educador es un puente entre el mundo de los valores y el educando; su misión, entre otras, es transmitir los valores permanentes y auténticos. Pero el educador mencionado no logrará nada o casi nada si no tiene la colaboración directa e indirecta de los medios de comunicación social, de los gobernantes, de los industriales y comerciantes, de los servidores públicos, de los médicos y demás profesionales, etc. Todos somos conscientes del esfuerzo que hay que hacer hoy en día para impedir que la juventud se deje llevar por esos antivalores.

Centrando la atención en el docente, es importante recordar que el aula es un ámbito que condiciona y hace posible la convivencia de maestros y alumnos, y donde se producen determinadas situaciones humanas en las que se realiza el trabajo escolar y el

aprendizaje. Allí se da una influencia en la formación ética, tanto en la construcción y refuerzo del criterio valorativo, como en la estimulación y desarrollo del esfuerzo y vigor necesarios para vivir y realizar los valores.

El carácter ético del quehacer educativo compromete a la persona misma del educador, que ha de educar en la libertad y para la libertad, porque educa a personas libres para ayudarles a ejercitar su libertad, a realizar de modo pleno el acto propio de la libertad, que es el amor electivo, la dilección. De ahí que la educación y la ética estén inseparablemente unidas.

Promoción de los valores

Desde hace algunos años venimos insistiendo que todo método educativo debe procurar el enriquecimiento de los valores del individuo; en este sentido podemos afirmar que cualquier actividad pedagógica, para que alcance su integridad, debe proporcionar algún conocimiento, desarrollar aptitudes y promocionar valores. Pero, ¿qué valores se deben potenciar en la educación? Debemos

insistir en que los valores no dependen sólo del individuo; el individuo no crea el valor al percibirlo, porque el valor tiene su raíz en el ser, independientemente de su captación. “Los valores elevados lo son en sí, independientemente de las vivencias y apetencias reales de individuos y colectividades, y no sólo de las personas que los viven y los actualizan” (Henz, 1968: 67).

Es decir, los seres valen independientemente de la valoración subjetiva del individuo. Se entiende, entonces, que los valores ficticios no determinan a los individuos o a las épocas históricas. Sin embargo, puede suceder que la visión de los valores se oscurezca o debilite por el extravío de la voluntad en los individuos y en las sociedades. Es por ello que se requiere una intervención educativa para ayudar al educando a superar las dificultades en la percepción de los valores.

Uno de los problemas que se presentan en la pedagogía de los valores, está en determinar cuáles son prioritarios, permanentes, verdaderos y cuáles

no. Siguiendo a Henz, podemos afirmar que hay valores que se presentan como más decisivos para la persona humana: los valores religiosos, éticos o morales y los estéticos; los valores sociales (entre ellos, los valores patrios), políticos, técnicos y económicos, y los valores vitales; de estos es importante distinguir entre los valores vitales fundamentales y los valores de placer.

La misión del educador consiste en facilitar el camino entre el educando y el valor, en aproximar el educando al valor y el valor al educando. Conviene señalar que la educación de valores supone un docente con un perfil particular, que corresponda con la pedagogía de los valores. Dicho de otra manera, el educador debe ser coherente y transmitir, con su ejemplo, los valores al educando. Es importante recordar que el aula es un ámbito que condiciona y hace posible la convivencia de maestros y alumnos, y donde se producen determinadas situaciones humanas en las que se realiza el trabajo escolar y el aprendizaje. Allí se da una influencia en la formación ética, tanto en la construcción y refuerzo del criterio

valorativo, como en la estimulación y desarrollo del esfuerzo y vigor necesarios para vivir y realizar los valores.

En la educación de valores el educador debe procurar seguir lo que Birnbaum (citado por Henz, 1968: 322) llama «progresión», es decir, las etapas que deben seguirse en esta transmisión. Esas etapas serían:

1) Enriquecimiento: abrir la mente del alumno a los diversos valores y desarrollar su capacidad para percibirlos.

2) Asimilación: utilizar medios que ayuden al alumno a asimilar los distintos valores.

3) Realización: pasar de la percepción a la realización de los valores por medio de la disciplina, la educación de la voluntad, etc.

4) Armonización: conducir al alumno a los valores mediante el autocontrol en la relación con otras personas, por medio de conversaciones especialmente.

5) Transición a la independencia: utilización de medios que conduzcan al alumno a tener una actitud propia ante el mundo.

6) Globalización: capacitar al educando para configurar su vida individual en el sentido del valor total, por medio del consejo, especialmente.

Para finalizar estas consideraciones, conviene señalar que el marco de los valores debe incluir, además: la construcción de una convivencia fecunda, una moral positiva que fomente la libertad y la responsabilidad, el diálogo constructivo, el convencimiento de que vale la pena construir el sistema de valores, el respeto a la autonomía propia y ajena, el respeto de los derechos humanos y, lo más importante, no olvidar que el eje de todo este proceso es la persona.

Compromiso con la verdad

La verdad ética o veracidad, como hemos explicado antes, es la concordancia entre el contenido de la mente y su expresión. La palabra expresión incluye aquí, no sólo al lenguaje, sino también la expresión

del rostro, los silencios, la actitud, los gestos. Cuando la expresión no es verídica se le denomina mentira o falsedad.

La mentira intencionada es un engaño a los demás, un abuso de la confianza natural de la persona; es por ello que la falta de veracidad destruye la confianza entre las personas, la fidelidad y la fe en la sociedad. La mentira habitual o frecuente suele llevar a vivir de una falsa apariencia, simula un modo de pensar y de sentir que en realidad no existe. Evidentemente, no se incluye en este juicio a la mentira inocente, llamada vulgarmente piadosa, en la que muchas veces se incurre sin mala intención, por juego.

La veracidad es un valor de la personalidad que sólo puede ser rectamente interpretado teniendo en cuenta la persona total y sus valores. Se dice que una persona es auténtica cuando es íntegro, veraz, transparente. Pero no conviene olvidar que la veracidad, como la autenticidad, únicamente puede prosperar en un ámbito social en el que dominen el

conocimiento objetivo de sí mismo y la libertad de crítica. Y todos sabemos que no siempre es fácil vivir de esta manera, sobre todo, cuando en el ámbito en el que se desenvuelve el individuo no impera la verdad, o si la mentira ha llegado a ser normal, en el sentido de que es corriente entre los ciudadanos de un país o de una sociedad concreta, o si se vive de falsas promesas, de frases vacías o de falsos ofrecimientos de amistad.

Ser sincero, más aún, transparente, exige heroísmo. Pero ello no justifica que no seamos veraces, porque el hombre o la mujer con personalidad, auténtico, es el que siempre mantiene esa concordancia entre su mente y la realidad.

La veracidad en la vida pública debería ser el primer cuidado de todas las personas responsables (gobernantes, educadores, políticos, comunicadores sociales, magistrados, etc.), para lograr que la sociedad sea auténtica. En definitiva, los poderes responsables de la sociedad deben tener cuidado en enseñar y respetar la veracidad en la vida pública,

estimular el valor cívico y la verdad en todos sus aspectos, para que en la atmósfera pública reinen la verdad, la transparencia y la autenticidad. Si permitimos que la mentira sea el modo normal de comportamiento, como está sucediendo en Venezuela, no haremos otra cosa que destruir la sociedad y el hombre mismo.

Coherencia vital

Sucede con frecuencia que la coherencia está ausente en la actuación de muchos ciudadanos, especialmente aquellos que tienen una función directiva y formativa en la sociedad. Por una parte, su discurso es, en muchos casos, éticamente bueno, pero por otra, su actuación personal es diametralmente opuesta: están muy lejos de lo que dicen. Allí está precisamente su incoherencia: no viven según los principios que enseñan (tienen un doble discurso).

¿Cuál es la causa de todo ello? Esta actitud aparece cuando existe una contradicción entre lo que se

piensa y lo que se hace. Quienes actúan de esta forma manifiestan una doble personalidad moral.

Lamentablemente las personas que padecen de este mal han perdido el verdadero objetivo de sus vidas, sus metas son exclusivamente personales y egoístas: sólo les interesa el éxito personal (manifestado en el poder, el dinero, la alabanza y la satisfacción de sus tendencias), y para alcanzarlas no les importa pisotear los principios y valores de la civilización. Ya no trabajan por la sociedad y el bien común, sino por ellos mismos. Dios, la Patria, la familia, la sociedad, la comunidad local, no están en sus objetivos: sólo ellos cuentan para algo, sus intereses están por encima de todo y de todos. En ocasiones, incluso, utilizan a las demás personas como medios para alcanzar sus metas.

¿Qué estamos haciendo para superar estas actitudes incoherentes, que son tremendamente negativas y causan tanto daño a Venezuela y a sus habitantes? Si no somos congruentes es porque no nos hemos formado bien, o porque no queremos asumir nuestra

responsabilidad con plenitud y nos dejamos llevar de nuestras debilidades, o simplemente porque no nos interesa el bien de los demás. Pero, a pesar de todo, el hombre es un ser que tiene la capacidad de rectificar, de cambiar de actitud, de mejorar día a día. No podemos ser ni pesimistas ni deterministas, como lo son los que se dejan llevar por ciertas doctrinas negadoras de la libertad del hombre, o por las predicciones (inventos) de los astrólogos, que están tan de moda hoy en día.

Deberíamos promover el compromiso social de vivir con autenticidad. La congruencia de nuestro proceder se deriva de nuestras convicciones íntimamente queridas: esto significa que debemos actuar siempre de acuerdo a los principios que tenemos, porque no basta tener principios claros; necesitamos estar convencidos de ellos, haberlos incorporado a nuestra vida, a nuestra persona. Esta actitud hará que nos comportemos siempre de acuerdo con unos objetivos, en los que tenemos que creer; que actuemos de un modo coherente, lo que es imprescindible en toda relación humana. Ya es

hora de dejar a un lado el doble discurso. En esta tarea debemos involucrarnos todos los educadores, por el bien de la humanidad.

Honestidad

La honestidad ha sido considerada como una condición necesaria del ser humano, una cualidad o virtud que debe promoverse para que la sociedad alcance el bien común. En los últimos años ha sido frecuente afirmar que la deshonestidad y la corrupción están presentes en las relaciones humanas en todos los niveles de la sociedad, no sólo en Venezuela, sino en todos los países del mundo. Pocas veces nos preguntamos qué significan estos términos. La honestidad supone actuar siempre de acuerdo a la verdad; por tanto, es contraria a la mentira, al fraude, al engaño y al soborno. Vivir honestamente es, por tanto, vivir con veracidad. Es también vivir con integridad, con autenticidad, con honor. Como se puede apreciar, la honestidad tiene una relación íntima con otras cualidades del ser humano que la acompañan siempre. No hay honestidad si no hay veracidad, autenticidad,

integridad, honorabilidad. La corrupción, por el contrario, supone actuar con falsedad, con engaño, con deshonestidad y con malicia. Corrupto es aquel que vive enmascarado y tiene una personalidad descompuesta, es decir, que aparenta honestidad pero que aprovecha la confianza en él depositada por los demás para engañar, robar, y apropiarse de lo que no le corresponde en justicia.

Es corrupto no sólo el que roba o se aprovecha de los demás para obtener beneficios personales del tipo que sea. Es corrupto también el que no cumple a cabalidad con sus deberes y obligaciones y se contenta con hacer las cosas más o menos, tendiendo a ser cada día menos que más, pero que a la hora de exigir sus derechos, se olvida que no ha cumplido con sus deberes. O sea, que el corrupto se aprovecha de su situación para alcanzar unos bienes que no le corresponden, porque no son consecuencia directa del cumplimiento previo de unas obligaciones acordadas. Por ello, puede ser corrupto un empleado de la administración pública que pasa factura a los clientes para realizar cualquier tramitación; es

corrupto quien no trabaja con diligencia, a pesar de recibir un pago por su trabajo; es corrupto el que miente y aparenta ser eficiente, cuando en realidad no cumple con sus deberes; es corrupto el que busca disminuir sus obligaciones en cuanto las circunstancias se lo permiten, sin dejar de exigir el salario correspondiente; es corrupto el que abusa del poder para conseguir fines personales; es corrupto – y este es el caso que se menciona con más frecuencia – el que aprovecha una posición política o económica para enriquecerse ilícitamente.

La honestidad es una cualidad o actitud que supone el respeto de uno mismo. Es por ello que tiene una directa relación con el honor, entendido éste como la estimación apropiada que el individuo tiene de sí mismo. Quien se respeta a sí mismo es capaz de respetar a los demás. Quien se valora a sí mismo puede valorar a los demás. La honestidad, por tanto, forma parte integrante de la dignidad del ser humano. La corrupción y la deshonestidad degradan al ser humano, lo envilecen, lo arrastran por el sendero de la podredumbre y la indignidad.

Para alcanzar que los ciudadanos actúen con honestidad tenemos que fomentar esta cualidad desde el seno familiar; la honestidad es una conquista personal. Y esa conquista comienza desde que el ser humano toma conciencia de sí mismo. Quizá sería oportuno incluir como uno de los ejes transversales del currículo de Educación Básica la honestidad, como un valor permanente, que requiere ser fomentado con urgencia en Venezuela y en el mundo. Pero esto tampoco es suficiente. Para lograr este objetivo tenemos que empezar por nosotros mismos y proponernos con seriedad ser siempre, en toda circunstancia y ante cualquier situación comprometida, honestos, íntegros y veraces. No basta luchar contra la corrupción; no basta con penalizar a los corruptos. Mientras sigamos teniendo actitudes negativas (ser anti...), lograremos muy poco o incluso nada. Ahora que tanto se habla de convocar una Asamblea Constituyente, habría que establecer como primer requisito para quienes pretenden formar parte de ella, la honestidad y la

integridad de vida, requisito que pueda ser comprobado por los hechos.

Actitud crítica

Cuando se habla de una educación operativa se está señalando una característica importante: su carácter dinámico, es decir, que la educación incluye no sólo las operaciones exteriores de la persona humana, sino también, y con más razón, sus operaciones interiores: conocimiento y voluntad. El hombre no siempre puede lograr lo que desea: con frecuencia debe aceptar situaciones contrarias a su voluntad. La educación, por tanto, debe formar al hombre para que sea capaz de aceptar cualquier situación real, cumplir con sus obligaciones y tener iniciativa. Además, el hombre es un ser dinámico, creativo y tiene a su alcance instrumentos técnicos que pueden facilitarle su actividad creativa.

Algunos medios de comunicación social, especialmente televisivos, están llevando al hombre a la superficialidad y a una actitud pasiva frente a la abundancia de información y de diversión. Es más,

esos medios manipulan con fuerza a las personas, logrando con ello una uniformidad que está al servicio de sus intereses.

Piénsese, por ejemplo, en los noticieros: presentan noticias filtradas por el que informa, aunque aparentan amplitud de información; los televidentes no tienen la posibilidad de valorar suficientemente esa información, porque está parcializada y, en muchos casos, deformada. Muchos autores han afirmado que los medios de comunicación dependen de los intereses de sus dueños y que ellos manipulan toda la información que dan.

Como afirma un autor contemporáneo, "Sustituyendo la observación directa por la noticia filtrada y atropellando la posibilidad de reflexión se quita la base del conocer humano -la observación- y se obstaculiza la función del órgano radical del saber: la capacidad reflexiva y creadora, con lo cual se disminuye, cuando no se anula, el juicio objetivo" (García Hoz, 1988: 193).

Aunque resulte llamativo, el hombre se está convirtiendo en un ser dirigido por otros, que acepta las ideas y utiliza las cosas sin preocuparse por comprender su sentido: está perdiendo su libertad y su capacidad de reflexión. Es por ello que debemos reaccionar con decisión, reestructurando la educación para que el ciudadano sea verdaderamente crítico y creativo, y pueda, de verdad, actuar con libertad y responsabilidad; y como es evidente, procurando que los que dirigen esos medios de comunicación sean más conscientes de la influencia que éstos ejercen en las personas: deben redescubrir y reforzar sus principios, sus valores auténticos, para que ayuden eficazmente en la educación del pueblo venezolano, dejando a un lado todo aquello que atente contra la misma sociedad y, especialmente, contra la institución familiar.

Deportividad

Todos los días, en el hogar, en el trabajo, en la calle y, especialmente, en los medios de comunicación social, se habla de la crisis que atraviesa Venezuela

y el mundo entero. Pareciera que es el único tema que debe ser reseñado continuamente. Es, evidentemente, un error, porque la vida humana no se agota en situaciones como la que estamos atravesando en el país. Hay dos actitudes principales ante la famosa crisis: la de quienes no hacen otra cosa que quejarse, criticar a los gobernantes, encontrar corruptos, narcotraficantes y malandros por todas partes, pero sin aportar nada constructivo; y la de quienes, manteniendo la serenidad necesaria y, al mismo tiempo, sintiendo la urgencia de superar la crisis, trabajan calladamente con decisión y espíritu de servicio, buscando soluciones y trazándose objetivos adecuados para llevar a nuestra Nación por el camino del progreso espiritual y material.

Deseamos, en esta ocasión, aportar algunas ideas que nos lleven a tener siempre la segunda actitud, porque la primera no merece ni siquiera ser considerada. ¿Cómo debemos comportarnos ante la crisis? Me parece que si acudimos al ámbito deportivo, como una comparación, podemos

descubrir el comportamiento que debemos tener. Un deportista, cuando tiene una competición por delante (sería, en nuestro caso, la crisis), está tenso, preocupado, porque sabe que ha llegado el momento de afrontar la realidad a la que ha venido preparándose. ¿Qué hace, entonces, el deportista? Fomentar la actitud necesaria para no ser superado por la competición y, más concretamente, intensificar la práctica del deporte correspondiente, sin dejarse someter a la presión de las circunstancias (por ejemplo, el público adverso, el nerviosismo, el espíritu de competitividad, etc.). Pero el buen deportista no se queda allí: procura reaccionar ante la competición adoptando una actitud de agresividad (bien entendida, es decir, como una respuesta al desafío de la situación), y no de simple defensa, manteniendo en la mente la meta positiva, que no es otra que la de ganar la competición.

Por último, el deportista necesita aprender a valorizar en sus verdaderas perspectivas las llamadas situaciones de crisis (competición), con el objeto de no crearse problemas con nimiedades o

reaccionar como si cada pequeño desafío fuera a constituir un asunto de vida o muerte. Si aplicáramos este proceso en nuestra vida cotidiana, seguramente obtendríamos resultados positivos y superaríamos con más eficacia la crisis que nos afecta.

En concreto, ante la crisis deberíamos tener las siguientes actitudes: afrontar la situación sin miedo y sin espíritu derrotista, es decir, trabajando, produciendo, construyendo con visión de futuro. Después, tener esa agresividad buena, que no es otra cosa que usar todas nuestras facultades (espirituales, mentales y físicas) para derrotar a ese enemigo que se llama crisis. Y, por último, tener una visión global del problema, de las soluciones, sin perder de vista el objetivo final: la transformación radical de Venezuela y de cada uno de sus ciudadanos. Añadimos que todo ello debe estar iluminado por lo más grande que tiene el ser humano: su capacidad de amar y de servir a los demás.

La experiencia común nos enseña que cuando nos hallamos sujetos a responder a grandes demandas, si logramos aceptar el desafío de las mismas, sin temor y con confianza en nuestras fuerzas, cualquier peligro o dificultad nos traerá consigo las energías inherentes para que podamos combatirlas. La crisis debemos y podemos superarla, con decisión y espíritu de lucha, con sentido positivo y constructivo. No dejemos que el conformismo, la pasividad y la excusa nos destruyan y nos lleven a no tener el valor de afrontar la realidad que nos toca vivir. Las generaciones futuras nos lo agradecerán, y nosotros venceremos, como los buenos deportistas.

Superar la mediocridad

Mediocre es aquel que no ha desarrollado a plenitud sus capacidades y se conforma con ser uno más del montón, un regular, un ramplón, un inacabado. Se puede llegar a ser mediocre por diversas razones. Unas provienen de factores externos y otras de factores internos. Entre los factores externos quizá el más importante es la educación, entendida ésta como un proceso que comienza en la misma

concepción del ser humano y termina con la muerte del individuo. Si los progenitores son mediocres y no se dan cuenta de ello o no quieren salir de ese estado inacabado, transmitirán a su prole la misma mediocridad, más arraigada aún. Si el niño al llegar a la escuela encuentra mediocridad en los docentes, tampoco superará esta actitud. Si la sociedad en la que vive el individuo es mediocre, éste seguirá las huellas de quienes le precedieron porque su horizonte será también mediocre. Y así podemos seguir describiendo una larga cadena de mediocridad que llega hasta las más altas esferas de la sociedad. Hoy en día uno de los factores externos que más influyen en la mediocridad del venezolano lo constituye la influencia determinante de los medios de comunicación, especialmente televisivos. Aunque existen excepciones, la gran mayoría de los programas están llenos de mediocridad.

La mediocridad se refleja cuando las personas no son coherentes con su pensamiento; cuando no saben afrontar las dificultades y se repliegan en su interior; cuando pactan con el término medio;

cuando pierden sus ilusiones y se conforman con el más o menos; cuando aceptan ser manipulados por otros de cualquier forma, aún a costa de su propia dignidad; cuando no son capaces de ser originales y creativos; cuando no logran superar la mentalidad de ranchito, a pesar de tener los medios para mejorar su educación; cuando se refugian en lo reglamentado e impiden cualquier avance o cambio significativo, porque se han quedado rezagados; cuando aceptan las opiniones de los demás sin tamizarlas con su propio juicio; cuando hablan como loros, repitiendo lo que otros han dicho o pensado sin aportar ideas propias; cuando confunden la exigencia con la prepotencia; cuando no reflexionan tomando en cuenta la realidad concreta en la que viven; cuando se conforman con obtener unas credenciales de estudios simplemente para obtener mejores ingresos económicos.

Podríamos seguir señalando actitudes que nacen de la mediocridad, pero no es esa mi intención. La crisis que afecta a Venezuela está mostrando con claridad que nuestra educación no ha logrado el desarrollo y

el cambio que anhelamos. Nos hemos conformado con ser mediocres, pudiendo ser muy efectivos. Es por ello que con sentido de urgencia, debemos trazarnos una verdadera revolución educativa, sin partidismos ni demagogias. Necesitamos fomentar conductas inteligentes, entendida ésta como la capacidad personal de adaptarse a situaciones nuevas utilizando adecuadamente los recursos del pensamiento y promoviendo actitudes y valores coherentes. La misión de la inteligencia, en este caso, estriba en atender las nuevas demandas que la vida plantea, realizándolo en forma tal que haga un uso adecuado de los medios del pensamiento disponible con sentido práctico. "Cuando nuestros gobernantes se den cuenta de que la riqueza de una nación no está en el subsuelo o en la capa verde, sino en la mente desarrollada de sus ciudadanos, ese día el sistema educativo se dirigirá, no sólo a la transmisión de conocimientos, sino sobre todo a crear cultura, a perfeccionar los procesos mentales. Y ésta, como la historia ha comprobado, será su mayor riqueza" (Domínguez, 1997: 44-45).

Tenemos que sacar al pueblo venezolano de la mediocridad. El venezolano tiene todas las potencialidades para ubicarse, si se educa convenientemente, en la cima de cualquier actividad humana. Para lograrlo es necesario cambiar de mentalidad: no es suficiente construir nuevas escuelas y universidades, hace falta que seamos más exigentes con nosotros mismos, que no nos conformemos con generalidades y con proyectos inoperantes, que vivamos inmersos en la realidad que nos rodea, que tengamos sentido de urgencia y de responsabilidad, que dejemos a un lado las actitudes egoístas y disgregadoras.

Cambio de actitudes

Con ocasión de las invasiones de terrenos, tanto públicos como privados, que ha tenido lugar en el país, especialmente en los últimos veinte años, me he preguntado cuál puede ser la razón principal de quienes han adoptado la actitud, injusta desde todo punto de vista, de apropiarse de los bienes ajenos sin tener ningún derecho adquirido sobre los mismos.

Mi reflexión ha girado alrededor de dos ideas: la demagogia, como actitud preponderante en la política venezolana, y la flojera como actitud frecuente de quienes han sido educados por un Estado paternalista para recibir, mas no para producir y menos aún para dar. La demagogia ha sido frecuente en nuestra historia política, desde el inicio de la República hasta este final de siglo. La demagogia es una actitud que lleva a intentar ganarse al pueblo con falsas promesas manipulando sus necesidades y sentimientos. Es demagogo el que halaga las pasiones del pueblo, para hacerlo instrumento de su propia ambición política. La flojera o pereza es un estado en el que la persona se encuentra cuando es dominado por el tedio, la negligencia, el cansancio y la irresponsabilidad. Flojo es aquel que no se esfuerza en su trabajo, ni en el cumplimiento de sus obligaciones, porque se deja llevar por la desgana, por la falta de interés, por la comodidad, por la apatía, por la zanganería. La flojera incluye una actitud de desprecio por el esfuerzo, por lo costoso, por el trabajo.

Estas dos actitudes se han unido en Venezuela de un modo peculiar. Por un lado, la mayoría de los políticos utilizan la demagogia para ganarse la confianza del pueblo y los votos que necesitan; por otro, el pueblo, que no ha sido educado convenientemente, se contenta con vivir sin esfuerzo y de ilusiones irrealizables.

Como puede observarse, la mezcla de ambos elementos ha sido tan explosiva como la de la pólvora con el fuego. La explosión popular se produce cuando las personas descubren que han sido manipuladas y engañadas, y no tienen otra forma de alcanzar sus ambiciones sino a través de la violencia. El venezolano se ha acostumbrado a obtener los bienes que necesita sin esfuerzo, sin trabajo, sin sacrificio. Los políticos se han aprovechado de esta deformación de la conducta y han fomentado con intensidad los ofrecimientos salvadores y mentirosos. Si tuviésemos que definir al venezolano, tendríamos que ser un poco irrespetuosos, porque la actitud de flojera y demagogia entraría de lleno en la definición.

¿Qué hemos hecho para cambiar esta situación? Muy poco. En vez de agarrar el toro por los cachos, como dice el refrán popular, los políticos siguen con sus ofrecimientos demagógicos: repartición de tierras, comida, medicinas, etc. En vez de apretarnos el cinturón y promover un trabajo productivo, serio y responsable, nos contentamos con perder el tiempo en historias románticas. En vez de promocionar una verdadera educación que tenga como fin el desarrollo integral de la persona, nos empeñamos en discusiones estériles sobre planteamientos y teorías trasnochadas. En vez de ayudar al pueblo venezolano, seguimos manipulándolo como si fuese una masa informe. En vez de fomentar los valores perennes de la humanidad, seguimos inundando la mente de los niños y de los jóvenes con frivolidades importadas y antivalores que corroen la fortaleza de nuestra identidad. En vez de promover la concertación de voluntades para superar la crisis, seguimos promoviendo la desunión, el partidismo estéril, las zancadillas traicioneras.

Este es el momento oportuno para que la sociedad bien organizada, compuesta de aquellas personas que desean trabajar y desarrollarse como verdaderos seres humanos, asuma su papel con más decisión. Es la hora de expandir los grandes ideales que definen a la criatura racional. Es la hora de decir no a la mediocridad, a la mentira y a la corrupción. Es la hora de cambiar aquellos paradigmas cuya aplicación ha sido causa del retraso de la nación: el estatismo en todas sus manifestaciones, la demagogia como arma política, la partidocracia como sistema de valoración, la anarquía en la aplicación de la justicia, la improvisación en la planificación económica y social, la flojera como actitud ante la vida. Tenemos que reconstruir la sociedad venezolana desde sus cimientos, cambiando esas actitudes denigrantes antes descritas por otras que eleven al ser humano al nivel que le corresponde.

Diversidad y disidencia

A lo largo de la historia humana, ha habido épocas en las que opinar con libertad ha sido una tarea arriesgada y hasta peligrosa por la polarización

excesiva de las ideas, manifestada en las actitudes violentas de gobernantes y dirigentes. Expresar las convicciones personales, sobre todo si éstas se ubicaban en las fronteras de la filosofía, de la ética, de la política o de la religión, podía acarrear desde la cárcel hasta la muerte. No hace falta poner ejemplos: sobran. Además, si los pusiésemos, podríamos correr el riesgo de escribir nuestro próximo artículo detrás de la rejas o simplemente no escribirlo por imposibilidad «vital», ya entienden, porque, lamentablemente, percibimos, una vez más, esa actitud en personas y sectores con poder en la sociedad actual.

En una ocasión, encontramos en un blog de la web, una alusión al tema que deseamos tratar en este artículo, que nos pareció muy acertado. En el blog «El rincón de la libertad» un autor expresaba que hay personas que acusan a otros de tener algún tipo de fobia («homofobia», «transfobia», «xenofobia», etc.) cuando no piensan como ellos. Pero, en realidad, dice este autor, son ellos los que están afectados por la peor de todas las fobias: la

«liberfobia», que no es lo mismo que la «eleuterofobia», la cual manifiesta simplemente miedo a la libertad. La «liberfobia» expresa fobia a la libertad ajena. La tienen los que no aceptan que otros puedan pensar y expresarse distinto a como ellos lo hacen. Y cuando eso no sucede intentan acallar al que discrepa con todos los medios a su alcance, incluidos los medios violentos.

Un ejemplo práctico: si una persona considera que un candidato es el más idóneo para ejercer el poder en un determinado país o región, porque coincide con él en sus planteamientos teóricos y prácticos en el orden político, económico o social, puede suceder que algunos o algunas no lo acepten y lo agredan verbal o físicamente, o lo excluyan de sus relaciones sociales o de trabajo; quienes piensan de ese modo contrario niegan incluso la posibilidad de que el otro exprese su punto de vista públicamente, porque consideran que es una afirmación errónea y/o contraria a sus intereses y modos de pensar y de vivir. Es decir, ellos si pueden expresar su punto de vista, en cambio el que opina diferente no puede

porque los contradice. Esa actitud expresa una auténtica liberfobia.

Hace algunos años afirmamos que una persona disidente es aquella que discrepa, que es contraria o se opone a un planteamiento que se ha hecho común. Se entiende que la disidencia es un derecho humano, porque toda persona puede y debe tener la posibilidad de expresar su criterio sobre cualquier tema en discusión o cualquier modo de ser o de vivir en sociedad, siempre que se haga respetando a los que piensan diferente. El derecho a la disensión, a la discrepancia, a la controversia o como quiera denominársele, debe ser respetado, para bien de la sociedad y de las personas. Para que sea un derecho que pueda ejercerse en la práctica, debe ser protegido, como todos los demás derechos, y garantizado. Se garantiza este derecho no sólo cuando se permite su ejercicio, sino cuando se protege a la persona que lo ejercita para evitar que sus adversarios puedan dañarlo física o moralmente. Una concreción práctica de este derecho es que nadie, por el simple hecho de

disentir, pueda ser sancionado o discriminado, o sencillamente criticado injustamente, sin razones. La disensión es una manifestación de libertad de pensamiento, de libertad de expresión y de opinión. Se entiende que el derecho a disentir no incluye faltar a la verdad; las opiniones deben estar racionalmente fundamentadas.

Es importante recordar, por otro lado, que en la sociedad actual es frecuente que algunos medios de comunicación social, especialmente televisivos, favorezcan la superficialidad y la pasividad en las personas, debido a la abundancia de información no tamizada que resulta difícil de procesar si no se tiene tiempo para pensar, investigar y reflexionar. No es exagerado afirmar que esos medios manipulan a las personas cuando imponen la uniformidad de pensamiento y de vida que les conviene a sus intereses. Existen personas o instituciones de diversa índole, que tratan de imponer su modo de ver y entender la realidad y la vida misma, sin respetar la autonomía y la libertad

personal, tratan de forzar a los demás para que asuman una actitud determinada.

El ser humano se está convirtiendo en un ser dirigido por otros, que acepta las ideas y utiliza las cosas sin preocuparse por comprender su sentido: está perdiendo su libertad y su capacidad de reflexión. Nuestra actuación, nuestras ideas, nuestros pensamientos son constantemente tamizados por la crítica y la imposición de los otros. Como lo recordó hace unos años Giovanni Sartori en su libro *Homo videns*. *La sociedad teledirigida* (1998): "es bastante evidente que el mundo en el que vivimos se apoya sobre los frágiles hombros del «vídeo- niño»: un novísimo ejemplar de ser humano educado en el tele-ver, delante de un televisor, incluso antes de saber leer y escribir". El ser humano, añade, ha pasado del homo sapiens al homo videns, que no piensa, sólo ve.

Lo anterior nos lleva a hacer algunas consideraciones importantes: como seres libres debemos actuar siempre con criterios personales claros y valientes, valorando nuestra capacidad

crítica, y no dejándonos deslumbrar por los tópicos y las opiniones impuestas por otros. No podemos permitir que los que detentan el poder, del tipo que sea, nos impongan su modo de pensar, de ser y de hacer. Cada uno de nosotros es un ser original y, por tanto, con capacidad suficiente para ser creativo y productivo. Todo depende de nosotros mismos. Es preciso entender que quien tenga convicciones profundas no cederá ante la presión de las ideologías, de los poderes o de las creencias. La actitud básica que reclama la sociedad actual, catalogada como racional y libre, es la apertura, el diálogo y el respeto a la diversidad. Respetar la opinión de los otros o del otro, sin embargo, no significa aceptarla como propia; significa que se respeta su pensamiento, al mismo tiempo que se exige que se respete el de uno mismo. El pensar distinto no puede ser un impedimento para vivir juntos.

Los educadores tenemos la plena convicción de que sólo una buena formación que fortalezca el conocimiento y la libertad puede liberar al ser

humano de la coacción o presión externa, contribuyendo así al desarrollo de la capacidad de criterio y de autenticidad: ser consecuente con sus ideas, no con las que le quieren imponer desde afuera. El ser humano es persona en la medida en que tiene capacidad y libertad para comprender, decidir y orientar los actos de su vida; en pocas palabras, cuando es dueño de su vida misma.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, N. (1994) *Historia de la Filosofía.* 4 Vol. Barcelona: Hora, S. A.

ABBAGNANO, N. (1997) *Diccionario De Filosofía.* México: Fondo de Cultura Económica.

ACOSTA SANABRIA, R. (2006) *Reflexiones de un educador en el inicio de un nuevo siglo. Optimismo a pesar de todo.* Caracas: Universidad Metropolitana.

ACOSTA SANABRIA, R. (2007) *La formación social en la Universidad. Claves para una acción eficaz.* Caracas: Universidad Metropolitana.

ACOSTA SANABRIA, R. (2015) *Humanismo responsable.* Caracas: Universidad Metropolitana.

ACOSTA SANABRIA, R. (2017) *La educación del ser humano. Un reto permanente*. Segunda Edición (digital). Caracas: Universidad Metropolitana.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De civitate Dei*.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Confessiones*.

AGUSTÍN DE HIPONA. *De vera religione*.

ALTAREJOS, F. (1999) *Dimensión ética de la educación.* Pamplona: Eunsa.

ALTAREJOS, F. & IBAÑEZ-MARTÍN, J. A. & JORDÁN, J. A. & JOVER, G. (2003) *Ética docente*. Barcelona: Ariel.

ARANGUREN, J. L. (1997) *Ética*. Madrid: Biblioteca nueva.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*.

ARISTÓTELES. *La Política*.

ARISTÓTELES. *El arte de la retórica.*

CAMPS, V. (Ed) (2002) *Historia de la Ética.* 3 Vol. Barcelona: Crítica.

CARDONA, C. (1990) *Ética del quehacer educativo.* Madrid: Rialp.

COPLESTON, F. (2000) *Historia de la Filosofía*. 9 Volúmenes. Barcelona: Ariel.

CORTINA, A. (1996) *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

CORTINA, A. (2000) *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.

DOMÍNGUEZ, PRIETO, X. M. (2003) *Ética del docente.* Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

FERRATER MORA, J. (1965) *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

FRONDIZI, R. (1977) *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA BORRÓN, J. C. (1999) Los estoicos. En: Camps, V. (2002) (Ed). *Historia de la Ética*. Vol. I. Barcelona: Crítica.

GARCÍA GUAL, C. (1999) Los sofistas y Sócrates. En: Camps, V. (Ed). *Historia de la Ética*. Vol. I. Barcelona: Crítica.

GATTI, G. (1997) *Ética de las profesiones formativas.* Bogotá: San Pablo.

GICHURE, C. W. (1995) *La ética de la profesión docente (Estudio introductorio a la deontología de la educación)*. Pamplona: Eunsa.

HABERMAS, J. (1983) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

HABERMAS, J. (1998) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus.

HABERMAS, J. (1998b) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.

HARE, R. M. (1999) *Ordenando la ética.* Barcelona: Ariel.

HÖFFE, O. ED. (1994) *Diccionario de Ética*. Barcelona: Crítica.

HORTAL, A. (2000) Docencia. Ética profesional de profesores y maestros*.* En: Cortina, A. & Conill, J. (Dir), *10 Palabras clave en ética de las profesiones.* Estella: Verbo Divino, págs. 55-78.

ISSACS, D. (1977) *La educación de las virtudes humanas*. Pamplina: ICE.

IZQUIERDO, C. (1988) *El Mundo de los Valores*. Caracas: Paulinas.

KANT, I. (1973) *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Buenos Aires: Aguilar.

LE SENNE, R. (1973) *Tratado de moral general.* Madrid: Gredos.

LERSH, PH. (1968) *La Estructura de la Personalidad*. Barcelona: Scientia.

LOTZ, J. H. (1965) Valor. En: *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Herder.

MACINTYRE, A. (1981) *Historia de la Ética*. Buenos Aires: Piados.

MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud.* Barcelona: Crítica.

MARÍAS, J. (1954) *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

MARITAIN, J. (1966) *Filosofía Moral*. *Examen histórico-crítico de los Sistemas Éticos.* Madrid: Morata.

MARITAIN, J. (1965) *Lecciones fundamentales de la Filosofía Moral.* Buenos Aires: Club de lectores.

MARTÍN SÁNCHEZ, Á. (1995) *Introducción a la ética y a la crítica de la moral*. Caracas: Vadell Hermanos.

MOUNIER, E. (1962) *El personalismo.* Buenos Aires: Eudeba.

ORTEGA Y GASSET, J. (1999) *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral.

ORTEGA RUIZ, P. Y MINGUEZ VALLEJOS, R. (2001) *Los valores en la educación*. Barcelona: Ariel).

PIZZI, J. (2008) *Ética y docencia: una reflexión a partir de la ética aplicada*. Revista Sembrando Ideas, Nº 2, Septiembre 2008. En línea: www.sembrandoideas.cl (15-05-2012).

PLATÓN. *Diálogos: La república.*

PLATÓN. *Diálogos: Apología de Sócrates*.

PLATÓN. *Diálogos: Critón*.

PLATÓN. *Diálogos: Gorgias*.

RICKEN, F. (1987) *Ética General*. Barcelona: Herder.

RODRÍGUEZ LUÑO, A (1991) *Ética General.* Primera edición. Pamplona: Eunsa.

RODRÍGUEZ LUÑO, A. (2001) *Ética General.* Segunda edición. Pamplona: Eunsa.

RUÍZ RETEGUI, A. (1987) Las concepciones modernas de la ética. En: López Moratallá, N. (Dir.) *Deontología Biológica.* Pamplona: Universidad de Navarra.

SAGOFF, M. (1988) *The economy of the Herat. Philosophy, law and the environment.* Cambridge: University Press.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. (1995) *Ética*. México: Grijalbo.

SARTORI, G. (1998) *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Buenos Aires: Taurus.

SCHELER, M. (1948) *Ética.* B. Aires: Revista de Occidente.

SPAEMANN, R. (1987) *Ética. Cuestiones fundamentales*. Pamplona: Eunsa.

TOMÁS DE AQUINO *Summa Theologicae*.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa* contra *Gentiles*.

VON HILDEBRAND, D. (1991) Moral y Ética, En*: Gran Enciclopedia Rialp* (Vol. IX, p. 437-438) Madrid: Rialp.

ZUBIRI, X. (1998) *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

ZUBIRI, X. (1994) *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

Si la educación tiene una dimensión ética, consecuentemente la actividad profesional docente ha de regirse por los principios éticos elaborados a partir de la reflexión teórica y práctica del ser humano como un ser educable y educado. Esta reflexión comienza con la ayuda de la filosofía y se amplía con los datos que proporcionan la psicología, la sociología, la historia, la antropología y las demás ciencias humanas. Pero allí no termina, porque de nada serviría el resultado de esas reflexiones si no se tuviera en cuenta la práctica y la experiencia pedagógica. La ética docente, por tanto, como toda reflexión ética, parte de la experiencia y en base a ella, incursiona en los principios teóricos que dan estabilidad y fundamentan la acción educativa desde esta perspectiva.

El Profesor Rafael Acosta Sanabria nos ofrece en este libro la oportunidad de reflexionar sobre la ética desde la perspectiva de los educadores profesionales, con la finalidad de redescubrir los fundamentos que fortalecen la tarea pedagógica. El autor considera que el deterioro de los valores morales en la sociedad actual, reclama redescubrir una ética que oriente el trabajo docente, porque sin ella resulta imposible educar con verdadero sentido de integridad y afrontar los grandes desafíos que plantea la sociedad a los educadores profesionales. Toda actividad humana tiene una proyección ética; pero es evidente que el trabajo docente es, por sí mismo, una actividad que debe desarrollarse siempre con un profundo sentido ético.





